TIDSSKRIFT FOR

Teologi og Kirke

REDIGERT AV

OLAF MOE / ANDR. SEIERSTAD / JOHANNES SMEMO

23. BIND

HOLBROOK LIBRARY
PACIFIC SCHOOL
OF RELIGION

OSLO 1952
I KOMMISJON HOS LUTHERSTIFTELSENS BOKHANDEL

v. 23-24
1952-53

88414

Copyright by
Tidsskrift for Teologi og Kirke
Oslo 1952

Printed in Norway
A.s Indremisjonstrykkeriet, Oslo

INNHOLD

Side

Sverre Aalen: De historiske problemer i forbindelse med apostelen Paulus' siste leveår og død 1

Per Lønning: «Paradox» og «Inderlighed» hos noen av Søren Kierkegaards kritikere 16

Olaf Moe: Omkring det nytestamentlige ekklesia-begrep 26

E. Kindingstad: Det moderne livsproblem (Melding av John Nome: Det moderne livsproblem hos Troeltsch og vår tid, Oslo 1950) .. 31

László Terray: Luthersk teologi i Ungarn 1930—1950 38

Olaf Moe: Hebreerbrevet og sionismen 43

Sverre Aalen: Begrepet πλήρωμα i Kolosserbrevet og Efeserbrevet .. 49

E. Kindingstad: Reformert sakramentsyn, jamført med det lutherske 68

H. Chr. Mamen: Prestene og teologien 82

Litteratur. Meldt av Georg Osnes og Andr. Seierstad 97

Georg Osnes: Kristus midt på den frelseshistoriske linje (Melding av Oscar Cullmann: Christus und die Zeit, 1946) 105

Kristoffer Dale: Thielickes etikk (Melding av Helmut Thielicke: Theologische Ethik I, 1951) 118

Olaf Moe: En evangelisk Peter-Monografi (Melding av Oscar Cullmann: Petrus, Jünger-Märtyrer, 1952) 131

K. Stormark: Turning upside down. Dr. Immanuel Velikowsky rekonstruerer den antikke historien 137

L. G. Rignell: Till frågan om Gamla Testamentet och förkunnelsen 153

Carl Fr. Wisløff: Vår tids ekumenikk som teologisk problem 160

Alfred Th. Jørgensen: Mennoniter 177

Litteratur. Meldt av Olaf Moe, Sverre Aalen og Carl Fr. Wisløff 188

DE HISTORISKE PROBLEMER I FORBINDELSE MED APOSTELEN PAULUS' SISTE LEVEÅR OG DØD*

Av Sverre Aalen.

I *Romerbrevet 15, 23* skriver Paulus at han lenge hadde lengtet etter å komme til Rom, men at hans arbeid hittil ikke hadde tillatt ham dette. Men Paulus hadde ikke tenkt å slå seg til i Rom, for han arbeidet etter det prinsipp at han misjonerte der hvor ingen andre hadde vært før — som han sier på samme sted. Han ville nok gjerne besøke romermenigheten, men når han virkelig for alvor kan tenke på å gjøre dette, så er det fordi han kan kombinere et sånt besøk med en planlagt reise til Spania, som det framgår av hans videre ord. Spania hadde han altså utsett som sin nye misjonsmark. Men før han kunne dra mot vest, måtte han en tur til Jerusalem, for å overrekke den pengegave til de fattige der, som han med stort strev hadde samlet inn i menighetene i Hellas og Makedonia. Og nettopp denne forestående reise til Jerusalem gjorde at han ikke kjente seg trygg for at det kom til å gå sånn som han hadde planlagt. Han måtte nå være forberedt på at jødene i Jerusalem ville rette anslag mot hans liv eller sikkerhet, og derfor ber han romermenigheten om å støtte ham i hans bønner om at han må «bli utfridd fra de vantro i Judea», v. 31. Etter den framstilling vi har i *Ap.gj.*, ser det ut som om denne frykt for at noe vondt foresto, har økt etter hvert som han nærmet seg Jerusalem, noe som flere ganger kommer til uttrykk. Vi vet hvordan det gikk. Paulus kom som varetektsfange til Rom, anklaget av jødene for å være en oppvigler og urostifter. Etter å ha sittet to år i fengsel i Cesarea, hadde han innanket sin sak for keiseren for ikke å risikere at prosessen ble henlagt til Jerusalem (Ap.gj. 25, 24 f.).

Så kom han da til Rom. Hvilket år dette var, kan en bare tilnærmelsesvis angi. Vi kan her ikke komme inn på kronologien for Paulus' liv, men bare konstatere som et resultat av sannsynlige beregninger at han kom til Rom omkring år 60, kanskje allerede

*) Forelesning for den teologiske doktorgrad, holdt 3. desember 1951 (oppgitt emne).

et år eller to før 60, og i ethvert fall ikke etter 61. Hans fangenskap var lett, det var en såkalt *custodia libera,* en fri bevoktning.[1]) Han kunne, som vi hører i de siste versene i Ap.gj., bo hvor han ville i privat innlosjering, bare bevoktet av en soldat.[2]) Han kunne ta imot besøk så meget han ville,[3]) og dersom de såkalte fangenskapsbrev er skrevet i Rom, så vet vi at han fikk besøk også fra sine gamle menigheter i Østen og sto i livlig forbindelse med dem. Ap.gj. forteller at han bodde to år i sitt losji og fritt kunne preke ordet.[4]) Men så begynner spørsmålene og usikkerheten: hvordan gikk det med ham siden? Man har undret seg over at Ap.gj. slutter uten å fortelle oss noe om dette. Hadde forfatteren ikke mer å fortelle av den enkle grunn at der ennå ikke var hendt mer da han skrev?[5]) Eller er det meningen at framstillingen har funnet sin naturlige avslutning når Paulus er kommet fram til verdenshovedstaden?[6]) Eller hadde han kanskje planlagt en fortsettelse av fortellingen?[7]) Eller forholder det seg kanskje så, som noen har ment,[8]) at det ikke passet ham å fortelle det som nå skjedde med Paulus, fordi det var så pinlig og fordi det så lite harmonerte med den linje framstillingen hittil hadde fulgt? Hittil hadde forfatteren latt leseren få inntrykk av at Paulus' utsikter i en prosess for romernes myndigheter var gode, og at romerne overhodet fra et juridisk synspunkt ikke kunne ha noe imot kristendommen og dens representanter. Sett nå at dette hittil hadde vært riktig, men at prosessen mot all formodning endte med at Paulus ble henrettet, hadde ikke forfatteren da grunn til å utelate denne pinlige benektelse av det optimistiske billede han hadde tegnet av kristendommens forhold til de romerske myndigheter? Men denne forklaringen på Ap.gj.s bratte avslutning må iallfall være uriktig. Riktig er at Ap.gj.s forfatter legger vekt på å framholde at kristendommen er en legitim religion som ikke foranlediger noe inngrep fra myndighetenes side. Men at han skulle ha lagt opp en apologetisk linje som ikke skulle være i stand til å oppta i seg martyriets faktum, er meget lite sannsynlig og stemmer ikke med urkristelig tankegang.[9])

Vi kan ikke her løse problemet om Ap.gj.s avslutning. Vi har oppholdt oss så vidt lenge ved den sistnevnte teorien ikke fordi den i og for seg er sannsynlig, men fordi vi gjennom disse refleksjoner ledes til å stille et annet spørsmål som her kanskje kan vise

1) Se *F. J. Foakes-Jackson,* The Life of Saint Paul 1927, s. 264. — 2) Ap.gj. 28, 30; 28, 16. — 3) Ap.gj. 28, 30. — 4) 28, 31. — 5) Så *O. Moe,* Apostelen Paulus. Hans liv og gjerning, 3. oppl. 1944, s. 358. — 6) Så *A. Jülicher—E. Fascher,* Einl. in das NT, 7. Aufl. 1931, s. 432; *Fr. Torm,* Indl. til det NT, 3. Udg. 1940, s. 177; *D. A. Frøvig,* Komm. til Ap. Gj. 1944, s. 2 f. — 7) *Th. Zahn,* Einl. in das NT, 3. Aufl., bd. II 1907, s. 377. — 8) *Ed. Meyer,* Ursprung u. Anfänge des Christentums, bd. III 1923, s. 58. — 9) Se *H. Lietzmann,* Petrus u. Paulus in Rom, 2. Aufl. 1927, s. 239 f.

seg å være fruktbart. Selv om forfatteren ikke forteller noe om Paulus' videre skjebne, så kunne det jo tenkes at vi av hans framstilling kan dra visse slutninger om den. Hvordan forholder det seg med dette? Om vi forutsetter at forfatteren kjente til hvordan det videre gikk med Paulus, er det da ikke sannsynlig at dette på et eller annet vis ville gjenspeile seg i hans fortelling? Går vi fram etter denne linje, så synes det å være nokså klart at den fare for Paulus' liv som det her regnes med, ikke stammer fra de romerske myndigheter, men fra jødene i Jerusalem. Sånn tenker ikke bare forfatteren, men sånn har åpenbart også Paulus selv sett det. Når det gjaldt reisen til Jerusalem, så var han, som han selv sier, forberedt på både lenker og død, se Ap.gj. 20, 23 f.; 21, 13 f., jfr. Rom 15, 31, og det skulle da også vise seg at hans liv kom til å stå i den ytterste fare i Jerusalem, Ap.gj. 21, 30 ff.; 23, 14. 27; 25, 3.

Riktignok finnes det et sted i Ap.gj. som kunne tolkes sånn at Paulus' død er den logiske avslutning på hele fortellingen. Det er de ord han sier i sin avskjedstale til de eldste i Efesus at de ikke mer skal se hans åsyn, Ap.gj. 20, 25. 38. Det må innrømmes at den nevnte forståelse av disse ord[10]) kan synes nærliggende, men den er ikke den eneste mulighet. Det behøver ikke å være ment mer enn at han tenker å forlate Østen for godt.[11]) Vi vet nemlig av Rom 15, 23 at Paulus nå anså seg for å være ferdig med Lilleasia og Grekenland — han har ikke rom mer i disse strøk, sier han —, og at han derfor hadde tenkt seg til Spania som ny misjonsmark, jfr. 15, 19. 24; Ap.gj. 19, 21. Denne forståelse bør en i lys av det øvrige materiale foretrekke. Dersom en lar seg lede av Lukas' framstilling etter som den skrider fram, må en uvilkårlig få det inntrykk at når Paulus bare kan komme ut av Judea, så er den fare som det er tale om, forbi. Det er hans appell til keiserens domstol som redder ham ut av Judea, Ap.gj. 25, 10; 28, 19. En sånn appell hadde han rett til fordi han var romersk borger, og det var ikke første, men tredje gangen i Ap.gj.s fortelling at det romerske borgerskap reddet Paulus ut av farlige situasjoner, 16, 37 f.; 22, 25 f.; 23, 27; 28, 19. Lå det da nær for leseren å gi rom for den tanke at det romerske borgerskap ikke betydde noe i Rom?

Til dette kommer en annen iakttagelse. Ap.gj. 23, 11 fortelles det at da Paulus satt i borgen i Jerusalem, viste Herren seg for ham og sa: «Vær frimodig! For som du har vitnet om meg i Jerusalem, således skal du også vitne i Rom.» Her brukes verbet μαρτυρεῖν, henhv. διαμαρτύρεσθαι. Det er sannsynlig at det her

10) Representert av f. e. *Jülicher—Fascher*, s. 428. — 11) Jfr. *O. Bauernfeind*, Die Apostelgeschichte (Theol. Handkomm. z. NT) 1939, s. 239.

ikke bare tenkes på vitnesbyrdet i alminnelighet, men mer spesielt på vitnesbyrdet for makthaverne, jfr. Ap.gj. 27, 24. Allerede i evangeliene har denne form av vitnesbyrdet en særlig betoning, se Luk 21, 13; Mark 13, 9. Men enda gjør ikke den tanke seg gjeldende at dette vitnesbyrd skal og må medføre døden for den som bærer det fram, sånn som tilfelle blir allerede i Johannes' Åpenbaring (11, 7) og hos Klemens Romanus. Dette spørsmål er ennå åpent, og det besvares på dette stadium snarere optimistisk enn pessimistisk. En kan derfor ikke si at Ap.gj.s framstilling logisk peker fram mot Paulus' henrettelse, men heller at den er optimistisk med hensyn til prosessens utgang.

Dette resultat bekreftes da også til fulle av de såkalte fangenskapsbrev, som etter den tradisjonelle oppfatning er skrevet under fangenskapet i Rom. Særlig i Fil.brevet gir Paulus uttrykk for den innstilling at han regner med døden som en mulighet — som han i sitt indre er forberedt på å møte —, 1, 20 ff., jfr. 2 Kor 1, 9, men at han holder frigivelsen for det sannsynlige, 1, 25; 2, 24.[12]) Derfor legger han også planer for videre reiser, 2, 24; Filem 22. Selv om det skulle forholde seg så at disse brev ikke er skrevet under det romerske fangenskap, men under et tidligere fangenskap i Efesus (som Ap.gj. riktignok ikke forteller noe om) — sånn som mange har ment[13]) —, så hjelper de oss under alle omstendigheter til å forstå den første urkristne tids syn på de romerske myndigheter og dermed til å tolke stemningen i Ap.gj.s fortelling rett.[14])

Resultatet blir altså at Ap.gj. ikke peker i retning av Paulus' død, men snarere i retning av hans frigivelse. For å være på den trygge siden kan vi si at forfatteren lar spørsmålet stå åpent.

Har vi nå andre kilder som kan hjelpe oss til å besvare det? I *1 Klem.brev*, som er skrevet omkring år 96, finner vi en tekst som her er av interesse. Det heter her i *kap. 5* at Paulus «sju ganger bar lenker, ble landsforvist, stenet, ble en herold i Østen og i Vesten og fikk edelt ry for sin tro. Han lærte hele verden rettferdighet, *kom til Vestens grense*, vitnet for makthaverne og ble således løst fra denne verden og tatt opp til det hellige sted». Dette avsnitt kommer vi også siden tilbake til da det som vi ser, inneholder en beretning om Paulus' martyrium. Det som akkurat nå

12) Om dette se nærmere *Moe*, s. 377 f. — 13) Særlig inngående er teorien begrunnet av W. *Michaelis*, Die Gefangenschaft des P. in Ephesus u. das Itinerar des Timotheus 1925, s. 103 ff.; *idem*, Einl. in das NT 1946, s. 205 ff.; 217 ff. — 14) Tolkningen av en stemning er alltid vanskelig. Skal en i dette tilfelle ikke komme på avveier, synes det oss å være viktig at en frigjør seg fra de stemninger som etter Neros forfølgelse langt på vei kom til å beherske synet på den romerske stat. Luk.ev. og Ap.gj. ligger i det før-neronske stemningsleie.

interesserer oss, er at det sies at Paulus «kom til Vestens grense», ἐλθὼν ἐπὶ τὸ τέρμα τῆς δύσεως. Uttrykket har vært tolket meget forskjellig. Ordet τέρμα betyr grense, mål. Den engelske forsker *N. P. Harrison*[15]) har ment at τῆς δύσεως er en definisjonsgenitiv og at hele uttrykket må oversettes: «han kom til sitt vestlige mål», d. e. for sin reise fra Østen, altså: han kom til Rom. Hans komme til Rom endte i så fall med martyrdøden. Men denne tolkning strir åpenbart mot bruken av ordene ἀνατολή og δύσις i det foregående vers, som vi anførte. Forfatteren framstiller her Paulus som en herold for evangeliet i hele verden. Denne verden deles i Østen og Vesten; Vesten er altså ikke en retningsbestemmelse, men et område, og τὸ τέρμα τῆς δύσεως kommer da uvegerlig til å bety «det vestlige områdes ytterste grense», hvilket ikke kan være noe annet enn Spania. Dette er da også den alminnelige oppfatning blant forskerne i dag innen de forskjellige leirer.[16]) Den naturlige forståelse av stedet er at Paulus mot slutten av sitt liv, før sitt martyrium, kom til Spania. Sånn er da stedet også forstått av den såkalte *Muratoris kanon* som stammer fra slutten av det annet århundre og som sier uttrykkelig at Paulus reiste fra Rom til Spania.[17]) Om forståelsen av Klemens-stedet kan der således vanskelig herske noen tvil. Spørsmålet blir hva Klemens her bygger på. Har han en tradisjon å øse av eller har han bare konstruert ut fra Rom 15, 24, der Paulus sier at han har *til hensikt* å dra til Spania? Eller kanskje det dreier seg om en ren legendedannelse i stil med at apostelen Tomas kom som misjonær til India og Andreas til Kiev? Dette siste er hevdet av Friedrich *Pfister,*[18]) og han henviser også til legendene omkring Alexander den store som i formelaktige vendinger sies å ha vært i Østen og i Vesten. Imidlertid er det lite sannsynlig at Klemens, som levde og skrev i Rom ca. 30 år etter Paulus' bortgang, har vært offer for den slags fantasier.[19]) Av den eldre generasjon i hans samtid hadde jo mange kjent Paulus personlig og må antas å ha vært vel underrettet om hvordan det gikk ham. Det er derfor lite rimelig at Klemens ikke skulle vite hva han snakket om. Det han forteller, synes heller ikke å være et produkt av det han har lest seg til i de paulinske brev,[20]) for intet sted står det her at Paulus bar lenker

15) The Problem of the Pastoral Epistles 1921, s. 107. — 16) *Lietzmann*, s. 243; *Moe*, s. 383; *Torm*, s. 308 f.; *J. Munck*, Petrus u. Paulus in der Offenbarung Johannis 1950, s. 62 anm. 88. Se særlig *E. Dubowy*, Klemens von Rom über die Reise Pauli nach Spanien (Bibl. Studien XIX 3) 1914. — 17) «. . . P.s reise fra byen (= Rom) til Spania», linje 38 f. — 18) Die zweimalige röm. Gefangenschaft u. die spanische Reise des Apostels P. u. der Schluss der Ap.gesch. (Zeitschr. f. d. neutest. Wiss. 14 1913, s. 216 ff.). — 19) *Lietzmann*, s. 244 f.; *Torm*, s. 309. — 20) Så mente f. e. Adolf *Bauer*, Die Legende von dem Martyrium des Petrus u. Paulus in Rom (Wiener Studien 38) 1916, s. 284 f.; *K. Holl*, Gesammelte Aufsätze zur Kirchengesichte, bd. II 1928, s. 65 f.

sju ganger. Paulus forteller 2 Kor 11, 23 bare at han inntil da hadde vært «ofte i fengsel». Klemens vet altså at han i alt sju ganger har vært fange, d. e. han synes å ha en særskilt tradisjon å støtte seg til.[21])

Om vi altså etter det foregående har rett til å anta at Paulus er blitt løslatt fra fangenskapet i Rom, og at han virkelig har fullført sin planlagte reise til Spania, så blir spørsmålet hvordan det så videre gikk.

Her er det at *Pastoralbrevene* eventuelt kommer inn. Vi står her overfor det spørsmål om disse brev kan utgjøre en kilde til kjennskapet om Paulus' siste leveår. Det vil forståes at dette spørsmål henger nøye sammen med spørsmålet om brevenes ekthet. Dersom de er uekte, vil det neppe være mulig å bruke dem til belysning av Paulus' siste leveår, til tross for at *Torm* mener at de også da må gjelde som vitnesbyrd om en virksomhetsperiode i Paulus' liv etter det romerske fangenskap.[22]) Er de uekte, så er det sannsynlig at forfatteren med sine forskjellige situasjonsangivelser og personalopplysninger har knyttet til det som han hadde lest om i Ap.gj., og at brevene i beste fall på enkelte punkter kan støtte seg til tradisjoner som angår Paulus' liv inntil det romerske fangenskap.[23]) De som holder brevene for uekte, forsøker da også gjennomgående å passe dem inn i de situasjoner og hendinger som Ap.gj. forteller om,[24]) noe som riktignok ikke er så lett å få til, som vi siden skal se.

Pastoralbrevenes verdi som kilde i den sammenheng vi her behandler, er altså avhengig av at de stammer fra Paulus. Noe annerledes stiller saken seg dersom en antar en delvis ekthet, altså om en regner med at de inneholder ekte fragmenter. Til de avsnitt som tilhengerne av denne fragmenthypotese anser for å være paulinske, hører bl. a. noen vers i 2 Tim som tydeligvis er å plasere i nærheten av Paulus' forestående død. Det dreier seg om 2 Tim 4, 6—8, de kjente ordene om at hans oppbrudd står for døren, og at han har fullendt løpet, og v. 16—18, der han taler om at han allerede har vært i et forhør hvor det gikk bra, og sier at Kristus vil frelse ham inn i sitt himmelske rike. Ifølge 1, 17 skal disse fragmenter stamme fra et fangenskap i Rom, men det er ut fra sammenhengen ikke mulig å vite om det dreier seg om det fangenskapet som Ap.gj. forteller om eller et eventuelt senere fangenskap. Fragmentteorien

21) *J. B. Lightfoot*, The Apostolic Fathers, Part I, Vol. II 1890, s. 29; *Dubowy*, s. 80 ff. Jfr. *Munck*, s. 64; 68. — 22) Innledning, s. 309 f. — 23) *M. Dibelius*, Die Pastoralbriefe (Lietzmanns Handb. z. NT), 2. Aufl. 1931, regner med denne sistnevnte mulighet, s. 80 f. — 24) *H. J. Holtzmann*, Die Pastoralbriefe, kritisch u. exegetisch behandelt 1880, s. 50 f.; 156; *Dibelius*, s. 9 f.; 79 f.; 97 f.; *Chr. Maurer*, Eine Textvariante klärt die Entstehung der Pastoralbriefe auf (Theol. Zeitsch. 3 1947, s. 321 ff.).

har opp gjennom årene hatt mange tilhengere, i eldre tid f. eks. *Harnack*.[25]) I England har den vunnet atskillig utbredelse etter at *Harrison*[26]) i 1921 leverte en grundig utarbeidelse og begrunnelse av den. Den deles således av *E. F. Scott* i hans kommentar til Pastoralbrevene av 1936 i Moffatts kommentarserie[27] og av *F. B. Clogg* i hans innledning til det Nye Testamente av 1937.[28]) Tyskerne derimot er i nyere tid tilbøyelige til å avvise den.

Heller ikke fragmenthypotesen tillater at Pastoralbrevene brukes som vitnesbyrd om en ny virksomhetsperiode i Paulus' liv etter frigivelsen fra det romerske fangenskap, for det vil være naturlig å henlegge disse fragmenter til den tid i Paulus' liv som vi kjenner fra Ap.gj. og de andre paulinske brev, selv om det har vist seg å være vanskelig nok å få dem til å passe inn der.

Men hele denne fragmenthypotese må betegnes som en nødutvei. Den opphakking av 2 Tim 4 i *mange* fragmenter som *Harrison* tvinges til å foreta for å få disse «billetter» til å passe innenfor Ap.gj.s ramme, viser at en her er på feil spor.[29]) Disse såkalte fragmenter lar seg ikke klart og naturlig skille ut fra brevene som helhet. Når de mer eller mindre uthever seg fra det øvrige, så er det fordi de med sine mange, ofte likegyldige personalopplysninger, sine personlige hilsener, sine hentydninger til reiseruter osv. og ved sin personlige tone er så levende og spontant skrevet at en vanskelig kan unndra seg inntrykket av at iallfall disse avsnitt stammer fra Paulus.[30])

Etter min mening finnes der ingen annen holdbar forklaring på disse ekte-klingende avsnitt enn at brevene i sin helhet er ekte. Det er i denne sammenheng umulig å ta opp spørsmålet om ektheten i hele dets bredde. Vi vet at der kan anføres argumenter mot den som synes tungtveiende. Jeg tenker da ikke så meget på det man pleier å anføre om brevenes etterpaulinske oppfatning av menighetsordning og embete. Når Hans v. *Campenhausen* i en avhandling om Polykarp von Smyrna und die Pastoralbriefe 1951[31]) forsøker å påvise at brevene har en nærmest monarkisk oppfatning av episkopatet, så er dette på grunn av 1 Tim 3, 1 ikke sannsynlig.[32]) Heller ikke skulle Paulus' relasjon til hans to medarbeidere, Timoteus og Titus, by på større psykologiske gåter enn at ektheten skulle kunne tåle det. Naturligvis kan det synes påfallende at Paulus kommer med disse ofte elementære, ja, moralsk elementære

25) Die Chronologie der altchr. Litteratur, bd. I 1897, s. 480 ff. Se videre *Holtzmann*, s. 119 ff.; *Torm*, s. 348 f. — 26) The Problem of the Pastoral Epistles, s. 87 ff. — 27) The Pastoral Epistles, s. XXII. — 28) An Introduction to the NT, s. 122 f. — 29) *Dibelius*, s. 6. — 30) Se *Harrison*, s. 100 f. — 31) Sitz.ber. der Heidelb. Akad. d. Wiss. Philos.-hist. Kl. 1951. 2. Abh., s. 33 ff. — 32) Jfr. også at håndspåleggelsen skjer ved presbyterne, 1 Tim 4, 14.

formaninger til Timoteus som i over 10 år har vært hans nære medarbeider og venn, noe som særlig framheves i den nyeste engelske kommentar av *B. S. Easton* av 1948,[33]) ja overhodet at han gir disse lange og detaljerte anvisninger for adferd og oppgaver til disse medarbeidere som han bare er skilt fra for kortere tid. En får vel anta at Paulus har hatt en tendens til å ville skrive tingene ned, også da når han med det første ventet å treffe adressaten, sånn som det vel framgår av 1 Kor 4, 18 f. Hva språket angår, så er det påvist at vokabularet uthever seg statistisk-numerært fra de andre paulinske brev, noe som særlig er gjort av *H. J. Holtzmann*[34]) og *Harrison.*[35]) Men det samme er tilfelle også for de andre paulinske brevs eller brevgruppers vedkommende når en tar dem hver for seg, noe som *Torm*[36]) har framholdt og som aksepteres av *Dibelius.*[37]) Det som er virkelig påfallende er at Pastoralbrevene bruker så mange nye ord når det gjelder å uttrykke *hovedbegrepene* i framstillingen, og da ord som viser seg å høre hjemme i hellenismens filosofiske og religiøse terminologi, særlig som denne kjennes fra keiserkultusen. Det gjelder f. eks. ord som ἐπιφάνεια, henholdsvis ἐπιφαίνω og σωτήριος, videre μέγας og μακάριος brukt om Gud, videre φιλανθρωπία, εὐσέβεια og σωφροσύνη, likeså ordet «sunn» i dets forskjellige former.[38]) Det er dog å merke at denne terminologi iallfall delvis hadde funnet innpass allerede i LXX.[39]) *W. Michaelis* mener at Paulus hadde lært denne terminologi å kjenne og lagt seg til med den under sitt fangenskap i Rom.[40]) Andre søker løsningen deri at brevene er ført i pennen av en medarbeider som har vært hans ammanuensis eller sekretær.[41]) Man kan også henvise til den velkjente erfaring at ordvalget i brev lett påvirkes av tanken på hvem det er som skal ha brevet.[42])

Hvordan en nå enn vil bedømme disse eiendommeligheter ved brevene, så forekommer det meg at vanskelighetene ved å erklære dem for uekte tross alt er større enn om de tilskrives Paulus. 2 Tim 4 er altfor bra gjort til å være psevdonymt, en fristes til med *Harrison* å kalle det et «diabolsk dyktig» gjort arbeid.[43]) Det kan nemlig ikke være tale om at vi her har for oss en mann som

33) The Pastoral Epistles, s. 10 f. Kommentaren er verdifull på grunn av sine studier i pastoralbrevenes terminologi, s. 171 ff. — 34) Die Pastoralbriefe, s. 84 ff. — 35) S. 18 ff. — 36) Über die Sprache in den Pastoralbriefen (Zeitschr. f. d. neutest. Wiss. 18 1917/18, s. 225 ff.); Indledning, s. 325. Mot den metode Harrison har anvendt ved ordstatistikken, se *W. Michaelis,* Pastoralbriefe u. Wortstatistik (Zeitschr. f. d. neutest. Wiss. 28 1929, s. 69 ff.). — 37) S. 2. — 38) *Dibelius,* s. 2 f.; 91 ff.; *Michaelis,* Pastoralbriefe u. Gefangenschaftsbriefe 1930, s. 97 ff.; *Michaelis,* Einl., s. 256 f.; jfr. *Easton,* s. 171 ff. — 39) *Dibelius,* s. 91; 93. — 40) Pastoralbriefe, s. 98 f.; Einleitung, s. 256. — 41) *O. Roller,* Das Formular der paulin. Briefe 1933, s. 20 f. (2 Tim); *P. Feine—J. Behm,* Einl. in das NT, 8. Aufl. 1936, s. 208 f.; Joach. *Jeremias,* Die Briefe an Tim. u. Titus (Das Neue Test. Deutsch), 5. Aufl. 1949, s. 6 f. — 42) Jfr. v. *Campenhausen,* s. 46 f. — 43) S. 100.

naivt og troskyldig skriver i Paulus' navn, sånn som *Holtzmann* nærmest mente;[44]) det må dreie seg om et meget raffinert forsøk på å vekke den illusjon at Paulus er forfatter. Når det 2 Tim 3, 11 henvises til nettopp de prøvelser som Paulus utsto i byene Antiokia, Ikonium og Lystra og som det er fortalt om i Ap.gj. 13 og 14, så henger dette åpenbart sammen med at Timoteus stammer fra disse egner og her første gang traff Paulus. Når forfatteren i 1, 5 nevner Timoteus' mor og bestemor, så er det fordi han vet at Timoteus på morssiden var jøde, mens faren var ikke-jøde, Ap.gj. 16, 1. Han har åpenbart studert Ap.gj. meget grundig med tanke på å liste inn sånne småtrekk som skal virke troverdige. Men på den annen side ikke så godt som en skulle vente etter disse prøver på hans kunst. For han har kommet i skade for å la Paulus be Timoteus å ta med seg en kappe og noen bøker som han, Paulus, har etterlatt seg i Troas åpenbart for kort tid tilbake, og overhodet å gi det inntrykk av at Paulus nylig har vært i Lilleasia til tross for at det burde ha vært fem år siden, om han da ellers kunne legge sammen de årene som ifølge Ap.gj. er gått siden Paulus' avreise fra Lilleasia og til slutten av hans fangenskap i Rom.[44a]) Vi kan ikke her nevne flere ting av denne sorten. Vi må innskrenke oss til å si at det som positivt taler for ektheten foruten de nevnte ekte-klingende avsnitt er den paulinske fraseologien som ved siden av den hellenistiske terminologi utmerker brevene — en psevdonym forfatter måtte nemlig ikke bare ha studert Ap.gj. meget godt, men også ha vært usedvanlig godt innlest i de paulinske brevene.[45]) Også hva stilen angår, så er der mange likheter med disse, noe som er påvist i en avhandling av svensken Gösta *Thörnell* om Pastoralbrevens äkthet 1931.[46]) Særlig synes det meg å være av betydning å henvise til at det i det Nye Testamente finnes et avsnitt som situasjonsmessig, innholdsmessig og terminologisk oppviser store berøringspunkter med Pastoralbrevene og som er lagt Paulus i munnen. Det er hans avskjedstale til de eldste fra Efesus i Ap.gj. 20, 18 ff.[47]) Som i Pastoralbrevene taler Paulus her om sine

44) S. 275 f. — 44a) *Dibelius* kjenner denne vanskelighet så sterkt at han griper til den utvei at den psevdonyme forfatter skal ha tenkt på fangenskapet i Cesarea, da dette i tid ligger nærmere P.s opphold i Asia, s. 79 f. Men dette strider mot 1, 17. — 45) Den paulinske fraseologien framgår klarest av *Harrisons* gjengivelse av teksten, Append. IV. Se også *A. Schlatter*, Die Kirche der Griechen im Urteil des P. 1936, s. 15. — 46) Om bokens arbeidsmåte og resultater se de rosende ord av *Lietzmann*, Zeitschr. f. d. neutest. Wiss. 31 1932, s. 90. *Lietzmann* lar seg riktignok ikke overbevise om pastoralbrevenes ekthet, da han vil legge den avgjørende vekt på andre argumenter enn dem *Thörnell* holder fram. — 47) Som argument for ektheten særlig framholdt av *W. Lock*, The Pastoral Epistles (The Internat. Crit. Comm.) 1924, s. XXV. Også *Holtzmann* var naturligvis oppmerksom på pastoralbrevenes påfallende overensstemmelser med avskjedstalen i Milet: «In Wahrheit verhält sich die ganze Rede, welche Paulus zu Milet an die Gemeindevorstände von Ephesus richtet, zu unsern Briefen wie Programm zur Ausführung», s. 156, men han mener at det dreier seg om «litterær avhengighet». Det

trengsler og prøvelser og lenker for evangeliets skyld[48]) og om sin rene ferd,[49]) om den tjeneste han har fått av Kristus,[50]) forutsier de falske læreres og frafallets komme i fremtiden,[51]) taler om å fullende sitt løp,[52]) om at menighetslederne skal «gi akt på seg selv»,[53]) om å «overgi» i betydning anbetro,[54]) legger vekt på at forkynneren er ansvarlig for at han rett, helt og fullt bærer fram budskapet,[55]) og at han til enhver tid og ved alle anledninger er rede til å lære og formane;[56]) videre tales det på begge steder om «tilsynsmenn» som er = «eldste»[57]) og om at disse skal «streve».[58]) Også avskjedstalen i Ap.gj. 20 må den psevdonyme forfatter ha lest grundig, men ikke bare det; deretter måtte han ha sagt til seg selv: nå skal jeg glemme ordlyden i avsnittet, for på den måten unngår jeg den mistenkelige ordrette påvirkningen og oppnår sånne fine *halve* overensstemmelser med den ekte Paulus' uttrykksmåte, og disse skal nok virke meget troverdige. Den nytestamentlige ekseget bør altså etter min mening anse Pastoralbrevene for å være paulinske brev. Av forskere som i løpet av de siste 30 årene har uttalt seg for deres ekthet, nevner jeg *Schlatter, Torm, Moe, Wohlenberg,*[60]) *O. Roller,*[61]) Joachim *Jeremias, Michaelis* og *Behm.*[62]) Walter *Lock* lar spørsmålet stå åpent.[63]) Naturligvis kan det ikke nektes at deres ekthet er belastet med en viss tvil, og *historikeren* vil derfor, for så vidt som han søker det *sikre,* dra det som brevene lærer oss om Paulus' liv, opp så å si med prikkede linjer.

Om nå disse brev er paulinske, så blir de kilde til vår kunnskap om Paulus' siste leveår, idet de da nemlig må plaseres i tiden etter det romerske fangenskap. Etter sitt opphold i Spania har altså Paulus atter tatt opp et arbeid i sine gamle menigheter i Østen og til dels grunnlagt nye. Videre ser vi av 2 Tim at han på nytt er kommet i fangenskap i Rom, og denne gangen med utsikt til å

forekommer meg åpenbart at dette ikke kan være tilfelle. Om avskjedstalens paulinske farge, se *Bauernfeind,* Die Apostelgesch., s. 238 f.

48) Ap.gj. 20, 22 f.; 2 Tim 2, 9; 3, 10 f. Trengsler må også «adressatene» innstille seg på, Ap.gj. 14, 22 (som også synes å gjenspeile «pastorale» formaninger, jfr. v. 23); 2 Tim 1, 8; 3, 10 f.— 49) Ap.gj. 20, 26 f. 33 f.; 2 Tim 3, 10; 1 Tim 1, 14. — 50) 20, 24; 1 Tim 1, 12. — 51) 20, 29 f.; 1 Tim 4, 1; 2 Tim 3, 1 ff. — 52) 20, 24; 2 Tim 4, 7. — 53) 20, 28; 1 Tim 4, 16. — 54) 20, 32 (14, 23); 1 Tim 1, 18; 2 Tim 2, 2, jfr. παραθήκη 1 Tim 6, 20; 2 Tim 1, 12. 14. — 55) 20, 27 f.; 1 Tim 4, 13. 16; 2 Tim 2, 15. — 56) 20, 20. 31; 2 Tim 4, 2. — 57) 20, 17. 28; 1 Tim 3, 4 f.; 5, 17. — 58) 20, 35; 1 Tim 5, 17. — 60) Die Pastoralbriefe (Zahns komm.), 3. Aufl. 1923. — 61) Das Formular der paulin. Briefe, s. 20 f.; 93 ff.; 148 f. På *Rollers* undersøkelser støtter seg særlig Joach. *Jeremias,* som framholder at brevenes innlednings- og avslutningsformler ikke bare oppviser Paulus-brevenes vanlige karakteristika, men også passer nøyaktig inn i den gradvise utvikling eller forandring som kan konstateres i P.s bruk av formlene, Die Briefe an Tim. u. Titus, s. 5 f. — 62) For de øvrige se anmerkningene ovenfor. Dertil kommer den nyeste katolske kommentar, *C. Spicq,* Les Épitres pastorales 1947. — 63) The Pastoral Epistles, s. XXXI. Han tolker dog brevene som paulinske, s. XXX. Dette standpunkt synes inkonsekvent, da eksegesen blir forskjellig etter den oppfatning man har i spørsmålet om forfatter.

miste livet. Nå behandles han som en forbryter, en κακοῦργος, 2, 9, et ord som er vanlig for grove kriminelle forbrytere, se Luk 23, 32 f. 39.[64]) Og nå venter han seg døden: hans oppbrudd står for døren, han har fullendt løpet, 4, 6 f.

Ble han martyr? Dermed kommer vi til spørsmålet om *Paulus' død.* Får vi i det Nye Testamente høre noe om dette? Johannes *Munck*[65]) har nylig framsatt og forsøkt å begrunne en interessant teori som går ut på at avsnittet Joh Åpb 11, 3—13 sikter til og faktisk forteller om Peters og Paulus' martyrdød. Stykket handler om de to «oljekvister» eller «lamper», d. e. vitner, som fullfører sitt vitnesbyrd og så drepes av dyret som stiger opp av avgrunnen. Vi får høre at deres lik blir liggende og slenge tre dager «på gatene i den store by, som figurlig kalles Sodoma og Egypt». Det er her ikke plassen til å vurdere denne teorien. Der finnes iallfall, som *Munck* selv ser,[66]) en stor vanskelighet ved tolkningen, nemlig at den nevnte «store by», som altså skulle være Rom, i teksten nærmere karakteriseres med ordene: «der hvor deres herre ble korsfestet». Dette taler jo ikke for at det siktes til Rom, men synes å gå på Jerusalem.

Så meget kan under alle omstendigheter sies om denne hypotese at den står i samklang med det som vi ellers vet om Paulus' død. Den primære kilde for dette er *1 Klem. 5 og 6,* den teksten som vi allerede før har behandlet.[67]) Vanskelighetene ved å tolke denne teksten henger sammen med at dens siktepunkt ikke er å fortelle historie, men i løftet parenetisk stil å framstille Peter og Paulus og andre martyrer som forbilleder for leserne.[68]) Den har derfor vært gjenstand for meget forskjellige tolkninger. Mellom *Lietzmann* og Karl *Heussi* pågikk på 30-tallet en heftig diskusjon om teksten.[69]) Lettest kan man bli innført i denne gjennom en anmeldelse som professor Einar *Molland* skrev i 1937 i Theologische Literaturzeitung.[70]) Imidlertid gjelder uenigheten ikke så meget det Klemens sier om Paulus som det han sier om Peter, og Peters skjebne kan vi her se bort fra. Angående ordene om Paulus hersker det enighet om at Klemens her virkelig skildrer hans martyrdød. Et underordnet spørsmål blir det da om martyrdøden er angitt allerede i ordet μαρτυρήσας, med andre ord om dette verbum her

64) Se *Spicq,* s. 346 f., som framholder at κακοῦργος er en teknisk juridisk terminus for grove kriminelle forbrytere. «Illgjerningsmann» er for ubestemt. — 65) Petrus u. Paulus in der Offenbarung Johannis. — 66) S. 33 ff. — 67) Se ovenfor s. 4 f. — 68) Se *Munck,* s. 61. — 69) *H. Lietzmann,* Petrus u. Paulus in Rom, 2. Aufl. 1927 (1. Aufl. 1915); *K. Heussi,* War Petrus in Rom? 1936; *Lietzmann,* Petrus römischer Märtyrer (Sitz.ber. d. preuss. Akad. d. Wiss. 1936, philos.-hist. Kl., s. 392 ff.); *Heussi,* War Petrus wircklich röm. Märtyrer? (Die christl. Welt 51 1937, sp. 161 ff.); *Heussi,* Neues zur Petrusfrage 1939. Jfr. *Munck,* s. 66 anm. 97. — 70) Sp. 439 ff.

er brukt i den tekniske martyrologiske betydning som det siden fikk. Om dette er det delte meninger i de nyere undersøkelser til martyrbegrepet, se Krister *Stendahls* artikkel i Sv. teol. Kvartalskrift, 1. hefte 1951.[71]) Videre skulle det være klart at teksten mener at Paulus døde som martyr i Rom, selv om også dette er blitt bestridt, således av Adolf *Bauer* i 1916, som mente at Paulus ifølge Klemens døde som martyr i Spania.[72]) En må gi *Lietzmann* rett i at teksten forståes best om en antar at Peter og Paulus er død i Rom, der hvor brevet er skrevet.[73])

Men under hvilke nærmere omstendigheter er dette skjedd? Jo, som det synes å framgå av kap. 6: de er blitt martyrer sammen med tallrike andre. Da det som fortelles i kap. 6, passer godt til Neros kristendomsforfølgelse i året 64, mener man at det er den det siktes til. Sånn forstår *Lietzmann*,[74]) *Moe*,[75]) *Munck*[76]) og andre stedet. Visstnok er det først omtalen av de mange martyrer i kap. 6 som leder tanken hen på denne forfølgelse, og den mulighet foreligger derfor i og for seg at Peter og Paulus er blitt martyrer før denne.[77]) Men det sannsynlige er dog etter det vi vet om Neros holdning til kristendommen, at Peters og Paulus' martyrium i tid faller sammen med de andres og bare nevnes først fordi disse to menn er så betydelige.[78])

Oscar *Cullmann* har i en artikkel av 1930[79]) ment å kunne lese enda mer ut av teksten. Han mener at den «avind» som ifølge Klemens skal ha vært årsaken til disse martyrers død, er de kristnes innbyrdes avind, og han støtter denne tolkning på den beretning som Tacitus gir av Neros forfølgelse. Men denne teori er altfor usikker til at en kan bygge noe på den, som påvist av *Munck*.[80])

71) S. 28 ff. Den martyrologiske betydning av μαρτυρεῖν avvises for vårt sted av *G. Günther*, Μάρτυς, die Geschichte eines Wortes 1941 (*Stendahl*, s. 39), godtas derimot av *H. v. Campenhausen*, Die Idee des Martyriums in der alten Kirche 1936, s. 50 anm. 4; s. 54. Allerede *Lightfoot* påpeker i sin kommentar, s. 27, at Klemens' uttrykksmåte berører seg med den senere martyrterminologi (καὶ οὕτω). Se også *Molland*, anf. st., sp. 441. — 72) Anf. st., s. 286; 299 ff.; jfr. *Lietzmann* 1927, s. 244 f.; *Munck*, s. 67. — 73) *Lietzmann* 1927, s. 231 f., jfr. *Molland*, sp. 442. Se nærmere *Munck*, s. 62 anm. 88. — 74) S. 231 f. — 75) Apost. Paulus, s. 404. — 76) S. 62 anm. 89. — 77) Så *Jülicher —Fascher*, Einleitung, s. 45. Ifølge *Lietzmann* faller martyriet «in die Nähe der Neronischen Verfolgung» (dog ikke etter den), s. 232. — 78) Så *Moe*, s. 404; *Munck*, s. 62 anm. 89, jfr. s. 30. For denne oppfatning taler at det når det gjelder Peter, er temmelig sikkert at han ble martyr under forfølgelsen i år 64 (forutsatt at han i det hele ble martyr i Rom), se nedenfor, og der er grunn til å anta at Peters og Paulus' martyrium fant sted omtrent samtidig. I denne retning peker at Peter og Paulus i den eldste tradisjonen gjerne nevnes sammen som (romerske) martyrer. Foruten 1 Klem. 5 er dette tilfelle hos Ignatius, Rom 4, 3 (som vel forståes best om det her er tenkt på de to apostlers martyrium i Rom) og Dionysius av Korint (omkr. 170, se nedenfor), se *Munck*, s. 56 f. — 79) Les causes de la mort de Pierre et de Paul d'après le témoignage de Clément Romain (Revue d'Historie et de Philosophie rel. 10 1930, s. 294 ff.). — 80) S. 60 ff.

Finner nå denne tolkning av 1 Klem. 5; 6 støtte i den *senere kirkelige tradisjon?*[81]) Det er det spørsmål som vi til slutt må reise. En skylder her å gjøre oppmerksom på at den etterfølgende tradisjon på visse punkter er mer svevende enn man som regel forestiller seg. Dionysius av Korint, som skriver omkring 170, sier bare at Peter og Paulus ble martyrer i Italia, dvs. etter sammenhengen i Rom.[82]) Først den beretning om Paulus' martyrium som vi har i de apokryfe Paulus-akter fra slutten av det 2. århundre[83]) og som er av sterkt legendarisk tilsnitt, setter uttrykkelig Paulus' død i forbindelse med Nero og hans regjeringstid, men da ikke spesielt med Neros forfølgelse i år 64. Siden følger Klemens Alexandr.,[84]) Tertullian, Origenes og Eusebius[85]) i samme spor. Først Eusebius (d. 339) vet å fortelle i hvilket år Paulus ble martyr, nemlig i året 67 eller 68,[86]) og etter ham henlegger både Epiphanius og Hieronymus[87]) Paulus' død til slutten av Neros regjeringstid. Først det såkalte Decretum Gelasianum fra begynnelsen av det 6. århundre setter Peters og Paulus' martyrium i uttrykkelig forbindelse med Neros forfølgelse i året 64.[88])

Vi ser altså at vi særlig med hensyn til året for Paulus' død under Nero befinner oss på usikker mark, og at det derfor ikke er lett å anføre noe avgjørende mot de forskere som legger hans død til slutten av Neros tid. *Feine—Behm* vender seg direkte mot teorien om året 64 og dette års forfølgelse under henvisning til at Paulus ifølge tradisjonen fra omkring 200 er blitt halshogd (til forskjell fra Peter som ble korsfestet),[89]) hvilket ikke passer til det vi vet om Neros forfølgelse, nemlig at ofrene ble brent i den vatikanske hage.[90]) Likeså henviser *Feine—Behm* til at Gajus,[91]) som skrev i Rom omkring 200, sier at Paulus lå begravd ved Via ostiensis, veien til Ostia, som går ut på sydsiden av Rom, altså på et sted som ligger flere kilometer fra vatikanhagen. At nå Paulus faktisk lå begravd ved Via ostiensis, som Gajus hevder, søker *Lietzmann* å bekrefte ved henvisning til eksistensen av en Paulus-kirke som ble reist i dette strøk i det 4. århundre. Kirken er bygd på et sted som er omgitt av hedenske gravplasser, og det tar *Lietzmann* som et bevis for at Paulus' grav ikke er en senere fabrikasjon, noe man siden har funnet på.[92]) Hadde det vært tilfelle, så hadde man ikke

81) Om denne se foruten den nedenfor anførte litteratur *Foakes-Jackson*, op. cit., s. 273 ff. — 82) *Th. Zahn*, Einleitung in das NT, 3. Aufl., bd. I 1906, s. 454. — 83) Angående tidfestingen se Πράξεις Παύλου, Acta Pauli, hg. v. *C. Schmidt* 1936, s. 127; *B. Altaner*, Patrologie, 2. Aufl. 1950, s. 54. Overs. hos *E. Hennicke*, Neutest. Apokryphen 1924, s. 209 ff. Jfr. *Moe*, s. 405 f. — 84) *Munck*, s. 57. — 85) Sitater fra disse hos *Zahn*, s. 455 f. — 86) *Zahn*, s. 456. Jfr. *Moe*, s. 404. — 87) *Zahn*, s. 456. — 88) *Feine—Behm*, s. 201. — 89) Apokr. Paulusakter; Tertullian (*Zahn*, s. 455). — 90) S. 201; 122. — 91) *Zahn*, s. 459 f.; *Moe*, s. 405. — 92) S. 211 ff.; 221 f.; 246 f.

henlagt hans grav til et sånt profant sted, mener han. Det samme resonnement gjennomfører *Lietzmann* for Peters vedkommende,[93]) som etter tradisjonen som bekjent ligger under Peterskirken ved vatikanhøyden. Kanskje kan de utgravninger som her i flere år har pågått, bringe nytt lys. Offentliggjørelsen av resultatet av gravningene skal ifølge en notis i St. Olav så sent som i august 1951 finne sted i nærmeste framtid. Kan Peters-tradisjonen arkeologisk bekreftes, så vil dette naturlig bestyrke også tradisjonen om Paulus' gravsted.

Men det spørsmål vi behandlet, var om beliggenheten av gravstedet ved Via ostiensis hindrer at Paulus er falt som offer for Neros forfølgelse. Kan Paulus være blitt henrettet sammen med de andre i vatikanhagen og så liket blitt brakt ut til Via ostiensis? Det må sies at vi nå er kommet til sånne detaljer at historisk kunnskap ikke lenger er mulig. Også om *Lietzmanns* resonnement må det sies at det ikke er mer enn et resonnement, som framholdt av *Munck*.[94]) Det som foreligger, er at Gajus omkring 200 sier at Paulus ligger begravd ved Via ostia og Peter på Vatikanet. På den annen side kan det vel slåes fast at Klemens' beretning best kan forståes om en forutsetter at Paulus ble martyr under Neros forfølgelse. Våre kunnskaper om de nærmere omstendigheter ved denne er så sparsomme at vi gjør best i ikke å utelukke den mulighet at de to kilder kan forenes. Vi vet naturligvis ikke alt om den neronske forfølgelse. Som sikkert må ansees at Peter og Paulus ble martyrer, som nesten like sikkert at dette skjedde i Rom, og en nødvendig følgeslutning er at det fant sted under Nero. Med årstallet 64 begynner usikkerheten for Paulus' vedkommende (ikke for Peters). Og med hensyn til hans gravplass så har vi en gammel tradisjon som *kan* være riktig.

Meget ofte lar historien seg ikke eller iallfall ikke med sikkerhet rekonstruere. Det Nye Testamente selv er forbausende likegyldig når det gjelder Peters og Paulus' livsutgang. Det lar Paulus forsvinne inn i skyggene, inn i fengslets skygger, der han sitter bundet. Det lar det være med at «Guds ord er ikke bundet».

Tilføyelse. En interessant teori går ut på at Paulus' (første) fangenskap i Rom (Ap.gj.) overhodet aldri løp ut i noen prosess, nemlig av den enkle grunn at jødene ikke innleverte eller møtte opp med noen anklage. De «to år» som nevnes Ap.gj. 28, 30, er, mener man, en juridisk terminus og henspiller på den frist som etter romersk rett gjaldt for innlevering av anklagen, henholdsvis

93) S. 246 f. — 94) S. 73 f.

for avslutningen av prosessen. Etter denne frist ble den anklagede automatisk løslatt fordi den opprinnelige anklage ansåes for bortfalt. Teorien er utarbeidet av *K. Lake* (se The Beginnings of Christianity I, Vol. V 1933, s. 326 ff.) og uavhengig av ham av K. *Bornhaüser,* Studien zur Ap.gesch. 1934, s. 162 f., og den bifalles av H. *Sahlin,* Der Messias und das Gottesvolk 1945, s. 52 f. Faktisk finnes i den antikke litteratur uttrykket *biennium* (to år) brukt i en sånn juridisk forbindelse som det her gjelder, se Th. *Mommsen,* Römisches Strafrecht 1899, s. 488 anm. 1 (*Bornhäuser* og *Sahlin,* ibid.). Dersom det forholder seg så at prosessen mot Paulus forutsetter en anklage som framføres for retten av den annen part, så synes de siste vers i Ap.gj. nesten tvingende å peke i retning av Paulus' løslatelse. Og både Felix og Festus behandler saken som en sak som bare kan fremmes når den anklagende part er til stede, Ap.gj. 23, 35 ff. og 25, 5. 7. En må overhodet være klar over at det antikke prosessvesen i stor utstrekning var basert på dette system, som i vår tid egentlig er ukjent, fordi det offentlige nå har overtatt anklager-rollen. — Videre kan tilføyes at *Sahlin,* s. 21, deler den oppfatning vi har hevdet angående Ap.gj. 20, 25, nemlig at dette vers ikke forutsetter Paulus' forestående død, men bare sikter til hans hensikt å forlate Lilleasia for godt. — Til spørsmålet om Paulus' martyrium se av nyere litteratur også M. *Dibelius,* Rom und die Christen im 1. Jahrh. (Sitz.ber. der Heidelb. Akad. d. Wiss., Phil.-hist. Kl. 1941/42, 2) (ikke tilgjengelig på U.B.), som også mener at 1 Klem. 5; 6 sikter til Peters og Paulus' martyrium i Rom; til denne forståelse heller også W. G. *Kümmel,* Theol. Rundschau 17 1948/49, s. 37 f., hvor også annen litteratur til 1 Klem. diskuteres. *Dibelius* mener for øvrig å kunne vise at Neros forfølgelse ikke var begrenset til tiden like etter Roms brann og heller ikke var begrunnet i en anklage for å ha anstiftet brannen; når forfølgelsen slo ut akkurat da, så var det fordi Nero trengte noe til å avlede folkets oppmerksomhet fra brannen med. Har altså Neros forfølgelse av de kristne strakt seg over et lengre tidsrom, så åpnes muligheten for at Paulus kan ha blitt martyr noe senere enn år 64. *Kümmel* holder dog fast på den tradisjonelle forståelse av Tacitus' framstilling: de kristne ble forfulgt fordi de var anklaget for å ha voldt Roms brann, og han betoner vårt begrensede kjennskap til de nærmere omstendigheter, s. 39 f.

«PARADOX» OG «INDERLIGHED» HOS NOEN AV SØREN KIERKEGAARDS KRITIKERE

Av Per Lønning.

Få av kristenhetens tenkere er blitt gjenstand for en slik oppmerksomhet og beundring som Søren Kierkegaard. Få har som han beholdt sin aktualitet — eller kan hende det er riktigere å si: vunnet aktualitet — i en tid vidt forskjellig fra tenkerens egen. Ved siden av Luther og Thomas er han vel den eneste av fortidens «store» som virkelig betyr noe i tidens teologiske ordskifte.

Likevel er det en dyptgående forskjell mellom nythomisme og Luther-renessanse på den ene side og tidens Kierkegaard-beundring på den andre. Mellom Kierkegaard og beundreren blir det alltid stående en kløft. Ikke sjelden kan en merke hvor Luther-forskeren mer og mindre identifiserer seg med Luther eller nythomisten med Thomas. Det læreren har sagt, er eo ipso lov. Av og til har en upartisk leser følelse av at forskeren strever for å få sitt eget syn og kirkelærerens til å passe sammen. Som regel blir resultatet at læreren må la seg sine synsmåter diktere av eleven, — det lar seg visstnok ikke benekte.

Kierkegaard lar seg ikke på samme måten idealisere. Det har han selv ganske ettertrykkelig visst å gardere seg mot. Både ved sin dialektiske metode, ved anlegget av «Forfatterskabet» og ved sin personlige livsførsel har han satt alt inn på å umuliggjøre en umiddelbar tilegnelse.[1]) Men dette er i denne sammenheng likevel ikke det viktigste. Når den ene etter den andre, fjetret og betatt av denne Nordens Sokrates, har egnet hele sitt liv til studiet av ham, men likevel praktisk talt alle har måttet ende med å proklamere sin avstandtagen på en eller annen måte, da skyldes vel dette mer meddelelsens innhold enn dens form. «Naar Paradoxet selv er Paradoxet, støder det fra i Kraft af det Absurde»[2]) — denne kierke-

1) Samlede Værker, 2. Udg. (S. V.) XIII, s. 23 ff. — 2) Afsluttende uvidenskabel. Efterskrift, H. Hagerup, Kbh. 1946, s. 304.

gaardske sannhet demonstrerer på overbevisende måte sin riktighet i Kierkegaard-forskningens historie. Selv i forhold til en Luther går det an å finne et punkt — eller et sentrum — i forhold til hvilket tankens mangfoldighet og dens tilsynelatende selvmotsigelser lar seg gripe og holde fast i en enhet. Med Kierkegaard er det ikke slik. De fleste av hans fortolkere drives til den forklaring at den store tenker på et eller annet avgjørende punkt geråder i strid med seg selv og sine egentligste intensjoner.

I.

Det som driver en tenker til å beskjeftige seg med Kierkegaard, er naturligvis i de fleste tilfelle den overbevisning at en har noe å lære av ham. Blant forskerne råder en stor consensus om den ting, at K. er en betydelig og i mangt og meget banebrytende tenker. Han har pekt hen på nye veier — eller på gamle veier på en ny og overbevisende måte. Ulykken er bare den at han ikke fullt konsekvent har gått veien han selv har trukket opp.

I praksis er de konkrete oppfatninger av hva nytt og originalt det er K. har brakt inn i verden, samt av i hvilket henseende han selv ramler over inkonsekvensens grøftekant, ikke lite divergerende. For en Schrempf blir K. «ein unfreier Pionier unserer Freiheit»,[3]) mens en Przywara blir stående ved «der K. des «*Heim zur Mutterkirche*» als lösender Sinn . . .».[4]) For liberaleren mangler K. bare en siste konsekvens på selv å havne i religiøs liberalisme, for katolikken står han ved Romas terskel. Mellom disse to interpretasjonene ligger en hel variasjonenes interpretasjonsskala, og langs denne lar vel storparten av K.-fortolkninger seg gruppere.

Det kan være fruktbart med en skjematisk inndeling i visse fortolkningstyper. Dette lar seg like meget historisk som systematisk rettferdiggjøre. Innenfor K.-studiet er det etter hånden vokst fram en spesifikt fransk, en anglo-amerikansk, en tysk og en nordisk gren. Den franske gren kjennetegnes for en stor del ved at bakgrunnen hele tiden dannes av nythomisme og/eller eksistensialisme (på fransk grunn glir disse to fenomener merkelig nok ofte i hverandre). Det eksistentialistiske er fremherskende f. eks. i Jean Wahls kjempeverk «Études kierkegaardiennes», Paris 1938, det thomistiske i f. eks. Regis Jolivets «Introduction à Kierkegaard», Abbaye S. Wandrille 1946. Forskjellen mellom nevnte fortolkere er likevel ikke så stor. Den anglo-amerikanske K.-litteratur karak-

3) Sammenlign boken med samme navn, Frankfurt a. M. 1907. — 4) «Das Geheimnis Kierkegaards», München, Berlin 1929, s. 77.

teriseres stort sett ved en overhåndtagende biografisk interesse, men er gjennomgående uten dybde i drøftelsen av mer systematiske spørsmål.[5]) Symptomatisk er vel her f. eks. Walter Lowries i mange henseender så betydelige «Kierkegaard», London — Toronto — New York 1938. All vekt legges her på analysen av K.s personlige utvikling, K.s teologiske og filosofiske hovedtanker blir lempet til side så å si en masse[6]), for å gi plass for forståelsen av K. Heller ikke et verk som til den grad skulle sikte in medias res som norsk-amerikaneren Reidar Thomtes «Kierkegaards Philosophy of Religion», Princeton 1948, gir noe virkelig bidrag til forståelsen av K.s problematikk. Verket forholder seg stort sett refererende og viker utenom de mer prinsipielle problemer. Tysk Kierkegaard-forskning karakteriseres derimot av viljen til en virkelig «Auseinandersetzung». Her merker en i det store og hele at K.-tolkningen blir samtale og oppgjør. Den blir en del av den kamp tidens protestantiske teologi fører for å komme til klarhet over seg selv. Det samme må en med en viss rett kunne si om nordiske teologers arbeid med K. I det hele tatt lar nordisk og tysk K.-forskning seg vanskeligere skille enn noen av de øvrige nevnte grupper. Dette har naturligvis for en stor del sin grunn i de felles interesser som skapes av et felles teologisk klima.

Når en ser på den teologiske utvikling i Tyskland og Norden, så markeres den for de siste tredve årenes vedkommende for det første av tyveårenes brå vending fra Schleiermacher til Barth, dernest av en mer langsom, til dels noe nølende og usikker, utvikling i forskjellige retninger. Vi skal ikke her innlate oss på noen diagnose av nutiden. Vi nevner dette om utviklingen bare for å peke på det eiendommelige forhold at de ledende K.-forskere stort sett gjennom hele tidsrommet har vært menn som teologisk sokner til den før-barthianske epoke. Dette er desto eiendommeligere når vi minnes den rolle K.s navn har spilt i den dialektiske teologis historie.[7]) De ledende navn i K.-forskningen har hverken vært Barth, Brunner eller Nygren, men Torsten Bohlin og Emanuel Hirsch.

Den ledende tysk-skandinaviske K.-forskning har vært nyprotestantisk, dvs. den har felt sin dom ut fra et klart opplevelsessentret kristensyn. Den har satt etikk opp mot metafysikk, «Kierkegaards tro» (Bohlin) mot Kierkegaards tanke. Paradokset er stort sett blitt

5) Begrepet «systematisk» brukes naturligvis her i videste forstand uten noen relasjon til det av K. så forhatte «System». — 6) Sml. f. eks. s. 335. — 7) Sml. f. eks. Karl Barth: «Der Römerbrief» (Fünfter Abdruck der neuen Bearbeitung, München 1929) s. VII, XIII, Emil Brunner: «Erlebnis, Erkenntnis und Glaube» 2. u. 3. Aufl., Tüb. 1923, s. 79, 107, 117, «Die Mystik und das Wort», 2. Aufl., s. st. 1928, s. 99 ff..

avvist som utslag av «intellektualisme». Når Brunner ennå 1928 med stor triumf kunne henvise til den «store irrationale, Søren Kierkegaard», «den noch nie jemand des Intellektualismus anzuklagen gewagt hat»,[8]) da vitner dette ikke akkurat om noe overveldende kjennskap til saken.[9]) Vel er det et betydelig sprang mellom den rent liberal-religiøse K.-tolkning og den nyprotestantiske. Hirsch er en svoren fiende av Schrempf, Bohlin reserverer seg kraftig mot Segerstedts oppfatning av subjektivismen hos K.,[10]) og Lindström har lite til overs for en Hohlenberg.[11]) Man vil ikke gjøre K. til spiritualist, tvert imot tilstreber man å oppvise en intim forbindelse mellom subjektivt og objektivt i det kierkegaardske kristensyn. Morsom er i denne forbindelse den noe spissfindige strid mellom Lindström og Bohlin[12]) om hvorvidt K. har distansert begrepskontrapunksjonen subjekt—objekt eller om han bare opererer med en «förknippning».

Likevel kan ikke konklusjonen formelt karakteriseres annerledes enn ved å si: gitte sider ved K. — som da hevdes å være de vesentlige — aksepteres, mens en rekke andre avvises som stridende mot disse, og det avgjørende kriterium er et bestemt religiøst opplevelsesideal. Dette ideal er i sin tur bestemt av det religionsbegrep som fra Schleiermacher til Barth var det normgivende innenfor protestantisk teologi. Vi skal i det følgende se en smule nærmere på en del karakteristiske trekk ved denne nyprotestantiske K.-analyse, samt stille spørsmål etter dens holdbarhet.

II.

Når jeg her plutselig fører Frederik Petersens «Dr. Søren Kierkegaards Christendomsforkyndelse», Christiania 1877, inn i debatten, er det ikke for med et artig sidesprang å ta hatten av for det eneste betydelige norske forsøk på et teologisk oppgjør med K. Petersens K.-kritikk har, til tross for en viss aksentnyanse, i prinsippet foregrepet hele den nyprotestantiske K.-skoles. Vel har han mindre sans for det positive hos K., og hans K.-bilde blir derfor mer enhetlig. For ham truer praktisk talt hele K.s «Christendomsforkyndelse» med å gå opp i metafysikk og intellektualistisk hårkløveri. Dens eneste positive betydning består i at den har maktet å krysse en-

8)«Die Mystik . . .» s. 99. — 9) Nevnte anklage *var* nemlig allerede fremsatt. Sml. Bohlin «Kierkegaards dogmatiska åskådning», Sth. 1925, tysk oversettelse Gütersloh 1927. Dessuten Geismar i Teologisk Tidsskrift 1925, s. 304. I virkeligheten finnes nevnte beskyldning allerede hos Fredrik Petersen, «Dr. Søren Kierkegaards Christendomsforkyndelse», Kra. 1877, s. 645. — 10) I «Søren Kierkegaard och nutida religiöst tänkande», Sth. 1919. — 11) «Stadiernas teologi», Lund 1943, s. 138 f. — 12) Lindström: Op. cit. s. 172, Bohlins svar i «Kierkegaards tro», Sth. 1944.

kelte av sin tids fordommer, og at den derved for enkelte er kommet til å bety en præparatio til noe annet og sannere.[13]) Forskjellen mellom Petersen og f. eks. Bohlin blir da den, at den første mener å ha skutt så å si hele K. i senk med innvendinger som den andre nytter til å ramme en rekke inkonsekvenser og utvekster som etter hans skjønn bare stenger for den egentlige K. Metodisk skiller da også Petersens oppgjør seg ikke så lite fra de seneres, men i begge tilfelle merker en hvorledes det er den opplevelsessentrede kristendomsoppfatning som skaper en vesentlig del av innvendingene og skaper dem i sitt bilde.

Når vi starter med å gjengi en del av Petersens argumenter, er det fordi disse på en enkel måte så å si slår an tonen for den følgende nyprotestantiske K.-kritikk. Riktignok er Petersens arbeid blitt altfor lite påaktet av en senere tid. Ingen skal vel beskylde noen av den følgende forskergenerasjon for å ha fått sitt syn preget av ham. Men nettopp derfor taler da også likheten desto sterkere.

Petersen mønstrer ut «Paradoxet» ved å vise til det kristne menneskes stadige vekst. Denne fører så vel intellektuelt som etisk i retning av stadig større harmoni.[14]) K.s paradoks bunner i manglende sans for den forandring av «Livsgrunden» som har funnet sted ved gjenfødelsen.[15]) Likesom hans filosofiske «Grundvildfarelse» består i «det falske, formalistiske Aandsbegreb, der skriver sig fra Kierkegaards Afhengighed af den hegelske Filosofi», består hans teologiske i «det Fejlsyn, at den Modsigelse, af hvilken Livet lider, er begrundet i Menneske-Væsenet selv, istedetfor udelukkende i Menneskets Frafald fra Gud, i Synden».[16])

Derfor er da også K.s tale om en «indirecte Meddelelse» en misforståelse. Kristi høyhet var likefremt åpenbar for samtiden, heller ikke lå det for den noen motsigelse i den tanke at Kristus skulle være Gud og et enkelt menneske på samme tid. Det var bare folkets egen synd som stengte det ute fra en likefrem og direkte forståelse.[17]) Når K. både kan hevde at mennesket er i usannheten, og at sannheten meddeles indirekte, har han viklet seg inn i en håpløs selvmotsigelse.[18]) Ja, for å kunne gjennomføre sitt «Absoluthedens Anstød» må han enda ty til «Frelserens karikerte Billede».[19]) Til stadighet varieres og gjentas anklagen: grunnet den falske forestillingen om en motsetning mellom Gud og menneske, kan ikke K. anerkjenne noen reell forvandling med mennesket. Han forblir innenfor det naturlige menneskes sfære, derav lidenskapen, derav paradokset ,derav den store negativitet til alt sant

13) «Dr. S. K.s Christendomsfork.», s. 878 ff. — 14) Ibid. s. 610. — 15) Ibid. s. 627. — 16) Ibid. s. 632, sml. s. 843. — 17) Ibid. s. 651. — 18) Ibid. s. 653. — 19) Ibid. s. 865.

menneskelig som den siste ulykkelige konsekvens. Høydepunktet i polemikken danner vel side 844—46, der Petersen omsider konkluderer: «Frelsen kan Kierkegaard derfor aldrig have tænkt sig bestaa deri, at Mennesket lever med Gud istand til at gjøre Guds Fordring Fyldest, men at faa leve med Ham under Hans stadige Overbærenhed med Afstanden, med det Manglende. Dette er helt konsekvent, og ganske som Rationalisterne, der heller ikke kjente hverken «Guds Kraft eller Skrifterne».»

Med en passus som sistnevnte har jo Petersen ganske ettertrykkelig plasert, ikke bare K., men enn mer seg selv og sin egen K.-kritikk. Det er det katolsk-nyprotestantiske syn på frelsen med dets forskyvning av hovedvekten fra troen på en usynlig og tilregnet rettferdighet til konstateringen av en synlig og følbar, som hos ham slår an grunntonen. For det gjenfødte menneske er tilværelsen en stadig tiltagende harmoni, spenningen mellom tro og viten er prinsipielt opphevet. Paradokset har sin plass før gjenfødelsesopplevelsen.

Det er klart at Petersen på sett og vis har fattet noe av det typiske ved K.s tankeverden, og at han ut fra sin egen posisjon skyter løs på dette. Men et spørsmål er det likevel om det ikke er en altfor ukomplisert og udialektisk K. han benytter som blink, med andre ord om han ikke for å gjennomføre sitt systematisk lynklare oppgjør må ty til K.s «karikerte Billede». K. kjenner virkelig en forandring av mennesket i og med kristentroen. «. . . er det for Den, der lever i vor Tid, atten Aarhundreder siden han blev en Christen, fordi det er atten Aarhundreder siden Christendommen indkom i Verden? Og dersom det ikke er slet så længe siden, saa maae han dog vel kunne huske, hvorledes han var førend han blev Christen, og altsaa vide, hvilken Forandring der foregik med ham — dersom den Forandring er foregaaet med ham, at han blev Christen.»[20]) Men dette er likevel noe ganske annet enn den forandring av «Livsgrunden» som Petersen gjør seg til talsmann for. Troen som en stadig tiltagende besiddelse er for K. et fantom: «Tro betyder just: det jeg søker er ikke her, netop derfor troer jeg det.»[21])

Om Petersen i en viss forstand har foregrepet den følgende nyprotestantiske forsknings oppgjør med K., så har dette oppgjøret, som rimelig vil være, likevel bygget på et langt rikere og mer nyansert bilde av K.s teologiske tankeverden. Utgangspunkt for oppgjøret er her iakttagelsen av dobbeltheten i K.s trosbegrep. På den ene siden troen som opplevelse, som «Inderlighed», som en alt

20) S. V. IX, s. 37. — 21) S. V. VIII, s. 358.

menneskeliv enende «Lidenskab».[22]) På den andre som forhold til «det Usynlige eller Usandsynlige», ja, som «Tilværelsens Paradox».[23]) Symptomatisk for denne retningen blir oppvurderingen av linje nr. 1 og utskjaltning av nr. 2.

Hos Torsten Bohlin, «retningens» vel fremste talsmann, møter vi en viss aksentforskyvning i årenes løp. I «Kierkegaards tro och andra Kierkegaardstudier», 1944, lyder det noe mer tilbakeholdent enn tidligere: «. . . att han med utomordentlig skärpa har klarlagt innebörden av begrepet uppenbarelse i dess motsätning til en av inomvärldsliga faktorer betingad andlig utveckling, och att han uppvisat at kristendommen står och faller med erkännandet av uppenbarelsen såsom en irrationell, övervärldslig grundval för tron.»[24]) Men om noe prinsipielt tilbaketog fra Bohlins side, er det ikke tale.

For å få satt Bohlins K.-kritikk klarest mulig i relieff går vi til skriftet «Tro och uppenbarelse»,[25]) hvor oppgjørsstemningen ligger tydeligst i dagen. Her blir det hevdet at K.s negativisme fra kirkestridens dager, ikke er noe annet enn en konsekvens og videreutvikling av det som allerede på forhånd lå latent i hans syn i og med dualismen tid/evighet.[26]) K.s bestemmelse av åpenbaringens vesen som «Guden i tiden» avvises som en «ödesdiger» sammenblanding av «ett religiöst och ett metafysiskt betraktelsesätt». «Mot sin vilja drives han härigenom att närma sig ett slags *deistisk gudsuppfatning*. Gud blir icke en i historien levande och verkande vilja; uppenbarelsen får ingen historia i historien utan isoleres till en enstaka punkt.»[27]) Ja, hele K.s teologi blir faktisk «et intellektuellt krampaktigt fasthållande av et historisk faktum, som er en orimlig *complexio oppositorum*».[28]) Synden blir hos K. satt lik endeligheten.[29]) Uten selv å være det bevisst er han blitt beseiret av sin motstander, Hegel.[30])

Men på denne måten er K.s tanke blitt helt igjennom «präglat av en inre dualism». «Genom hela «författarskapet» kan man i verkligheten följa tvenne principielt olikartade tankelinjer, av hvilka den ena linjen kan betecknas såsom paradoxlinjan, och den andra såsom den religiösa erfarenhetslinjan.» Den første merkes særlig i Frygt og Bæven, Smulerne og Efterskriftet, den siste i «de under K.s eget namn utgivna praktiskt uppbygliga skrifterna».[31]) Ofte går synspunktene over i hverandre, men dette forhindrer likevel ikke at overgangen er en metabasis eis allo genos.[32]) På den reli-

22) S. V. III, s. 130, 132. — 23) S. V. III, s. 110, sml. VIII, s. 376, IX, s. 334 f. — 24) S. 29. — 25) Sth. 1926. — 26) Op. cit. s. 104 f. — 27) Ibid. s. 113. — 28) Ibid. s. 115. 29) Ibid. s. s. — 30) Ibid. s. 117, sml. hertil Petersen op. cit. s. 485. — 31) Ibid. s. 118, sml. forfatters under 9) nevnte verk s. 428 ff. — 32) Ibid. s. 120 f.

giøse erfaringslinjen viser det seg at K.s egentligste intensjoner, slik disse f. eks. viser seg i samvittighetstanken, omtrent ligger på linje med f. eks. Wilhelm Herrmann.[33]) K.s personlige tro, «den tro på hvilken han själv lever», er «den erfarenhets eller upplevelsesreligion, som den dialektiska teologin gör till sin uppgift att bekämpa».[34])

Vesentlig på samme linje, skjønt noe mer avdempet, befinner seg Geismar, som ut fra en omfattende gruppering av skriftene, der de forskjellige gis verdi ut fra sitt forhold til «Stadierne»,[35]) kommer fram til et resultat ikke ulikt Bohlins.[36]) Til «retningen» hører dessuten Emanuel Hirsch. Han fastslår at troen på paradokset krever en anspennelse som nødvendigvis må kvalifisere den som et menneskelig opus.[37]) Ut fra sin analyse av syndsbegrepet hos K., kommer Walter Künneth fram til på den ene siden «ein geistig voluntaristischer Sündenbegriff», på den andre et syndsbegrep som er «metaphysisch-existentiell».[38]) Lindström står nærmest på Hirsch's skuldre og skiller seg således bare fra Bohlin ved enkelte mindre familietvistemål.[39])

Summarisk lar hele denne skolen seg vurdere gjennom en prinsipiell stillingtagen til Bohlins ovenfor refererte synsmåter.

III.

Vi har allerede sett at Bohlin prinsipielt har rett når han konstaterer sine bekjente to linjer innenfor K.s kristendomsoppfatning. Spørsmålet blir bare om disse linjene er riktig fattet i sitt forhold til hverandre. Lar de seg i det hele tatt skille, kan man skyve den ene til side og gjøre K. til representant for den andre?

Herrmann Diem henviser til Pap VIII² s. 189 f.: Kierkegaard skjelner mellom etisk og religiøs- (resp. kristelig-) etisk meddelelse. Mens førstnevnte bare er meddelelse av «Sollen-Können», inneholder sistnevnte et moment av viten som sitt første. Etter Diems mening er Bohlins ulykke den at han ikke har vært oppmerksom på dette.[40]) Diem på sin side avviser Bohlins to linjer.[41]) I oppgjør med Künneth summerer han sin kritikk opp slik: «Kierkegaard . . . existiert als geistiges, wollendes und denkendes Wesen, das zugleich sich an seine Kreatürlichkeit gebunden findet und in dieser Existenz entdeckt er die Sünde als seine eigene Tat und zugleich

33) Ibid. s. 127. — 34) Ibid. s. 139. — 35) «Das ethische Stadium bei S. K.», Zeitschr. f. syst. Theol., 1. Jahrg. s. 253 — 36) Sml. «Søren Kierkegaard» III, s. 76 ff. — 37) «Jesus Christus der Herr», Göttingen 1926, s. 51. — 38) «Die Lehre von der Sünde», Gütersloh 1927, s. 31, 41. — 39) Sml. op. cit. (note 11). — 40) «Methode der Kierkegaardforschung», Zw. d. Zeiten 1927, s. 148 f. — 41) «Philosophie und Christentum bei S. K.», München 1929, s. 309.

als eine über ihn selbst hinausgreifende Voraussetzung.»[42]) Selv mener han altså å kunne forstå «linjene» ut fra K.s egen eksistensdialektikk. Den eksisterende makter å forene den dialektisk.

Diem må uten tvil ha rett når han gjør gjeldende K.s egen fremheven av vitensmomentet som skille mellom to vesensforskjellige typer av meddelelse. I tillegg til nevnte K.-sitat kan vi her minne om «Smulernes» problematikk: her kommer jo skillet mellom «det Socratiske» og det kristelige nettopp til syne i et grunnforskjellig forhold til det historiske som virkelighet. Nettopp antagelsen av «et historisk Udgangspunkt for en evig Bevidsthed»,[43]) er det som med nødvendighet fører til antagelsen av en lærer med en annen fullmakt enn den majevtiske, «Guden i Tiden». Nettopp behovet for en annen viten enn den som slumrende er til stede i ethvert menneske, behovet for meddelelsen av positiv kunnskap, må, dersom denne skal bli «Udgangspunkt for en evig Bevidsthed», kunne forutsette inkarnasjonen.

Dette synes i en viss forstand heller ikke å ha unngått Bohlins opmerksomhet — uten at dette likevel kan sies å ha gitt seg de nødvendige konsekvenser for hans helhetsoppfatning. Når han f. eks. i en sammenheng anfører mot Diem (hvilken skjebnens ironi!) Pap. VII, 2, s. 205: «Det Christelige er til førend nogen Christen er til, det maa være til for at En kan blive Christen, det inneholder Bestemmelsen, hvorefter prøves om En er bleven Christen, det vedligeholder sin objektive Bestaaen udenfor alle Troende, medens det tillige er i den Troendes Inderlighed. Kort her er ingen Identitet mellem det Subjektive og det Objektive;» — så må en unektelig undre seg over at et sted som dette ikke har virket mer inn på hans egen K.-tolkning.[44]) Dette K.-sitatet finnes i boken om Adler, et verk som i det hele tatt er til å få forstand av når det gjelder K.s åpenbaringssyn. Her er det ikke noe psevdonym, men K. selv som gjør rede for sitt prinsipielle forhold til hele den «moderne» teologis diskvalifisering av åpenbaringsbegrepet. «Christendommen forkynder sig nu at være et transcendent Udgangspunkt, at være en Aabenbaring saaledes, at Immanentsen i al Evighed ikke kan assimilire sig dette Udgangspunkt og gjøre det til Moment.»[45]) Enda klarere kommer tendensen fram i den lille avhandlingen «Om Forskjellen mellom et Genie og en Apostel». Tidens villfarelse er at «den har rykket det Paradox-Religieuses Sphære tilbage i det Æsthetiske og derved vundet, at enhver christelig Terminus, som ved at blive i sin Sphære, er qualitativ Kategorie, nu, i en reduceret

42) Zw. d. Zeiten 1927, s. 160. — 43) Sml. mottoet til «Afsluttende uvidenskapelig Efterskrift». — 44) «Kierkegaards tro», s. 59 f. — 45) Pap. VII, 2, s. 207.

Tilstand, kan gjøre Tjeneste som et aandrigt Udtryk, der betyder saadan Allehaande.»[46])

Bare dette skulle være nok til å vise det betenkelige i hele Bohlins opplegg. Å skjalte paradokset ut og la opplevelsen beholde valplassen alene er nettopp å rykke «det Paradox-Religieuses Sphære tilbage i det Æsthetiske». Å ribbe K. for paradokset og deretter stille ham fram som den egentlige K. er like vilkårlig som det er urettferdig. Når alt kommer til alt, spørs det om ikke Petersen i sin tid forsto K. riktigere enn Bohlin har gjort det. Men mot begges kritikk må hevdes: Å sette trosopplevelse og trosobjekt opp mot hverandre: enten «Inderlighed» eller «Paradox», er å konfrontere K. med et «Enten-Eller» som ikke er hans. Det er i virkeligheten heller ikke kristendommens. Det er en parallell til den problematikk nyprotestantismen har sjonglert med i sin utlegning av NT: *enten* mystikk *eller* eskjatologi.

Det er ikke uten rett vi kan snakke om to linjer hos K. K. selv mener å kunne forene dem, ja, ikke bare forene, han smelter dem sammen. Hos ham står kravet om personlig, eksistentiell tilegnelse som garanti mot død intellektualisme.[47]) Og «Kategorien» danner vern mot en rent estetisk begeistring.[48]) I «Forargelsens Mulighed» ligger enhetspunktet. «Forargelsens Mulighed værgede og værger om Ham (Kristus) . . .» Og «Forargelse» betegner hos K. et anstøt av så vel etisk som intellektuell art.[49])

Plassen tillater ikke en videre positiv karakteristikk av det kierkegaardske paradoks og heller ikke noen kritikk av dette. Hensikten med dette oppsettet har vært å påpeke det forfeilede i den — gjennom tredve år toneangivende — nyprotestantiske K.-kritikk. K. ligger ikke på den Schleiermacher—Herrmann—Bohlinske linje i teologien (hvilket vi i hovedsaken så at Frederik Petersen gjorde), og kan derfor heller ikke framstilles og bedømmes som om han gjorde det, eller (som i Petersens kritikk) som om han burde gjøre det.

46) S. V. XI, s. 111. — 47) Ibid. s. s. heter det i en fotnote: «Vildfarelsen er forøvrigt ikke blot Heterodoxiens men også Hyperorthodoxiens og overhovedet Tankeløshedens.» — 48) Sml. f. eks. hele problematikken i boken om Adler, Pap. VII, 2, B 235. 49) S. V. XI, s. 67 ff., særlig s. 269 hvor så vel det intellektuelle som det religiøst-etiske moment kommer fram, både når det gjelder forargelsen og når det gjelder troens overvinnelse av denne.

OMKRING DET NYTESTAMENTLIGE EKKLESIA-BEGREP

Av Olaf Moe.

I min bok «Kirken i aposteltiden» har jeg fortrinsvis polemisert mot den så lenge i den nyprotestantiske teologi herskende kongregasjonalistiske oppfatning av det nytestamentlige ekklesia-begrep, slik den har funnet et typisk uttrykk i det deri anførte sitat av *Karl Heussis* kjente lærebok i kirkehistorie: I den apostoliske tid besto kristendommen av små (enkelt)menigheter — derimot gaves der omkring år 180 en «kirke», et forbund av menigheter som omspente hele det romerske rike.

Imidlertid har nå *Emil Brunner* i sin meget omstridte bok «Das Misverständnis der Kirche» gjort seg til talsmann for en tilsynelatende stikk motsatt oppfatning, som han kan påberope seg den kjente kirkerettslærer Rudolf Sohm til støtte for. Ekklesia er én i den urkristelige tid, og ekklesia i Korint eller Tessalonika er bare en framstillingsform av fellesmenigheten (Kirchenrecht I § 13, anført etter «Kirkens misforståelse» s. 139). Derav trekker Brunner den slutning at der i den første tid ikke ble lagt noen vekt på lokalmenighetens enhet, for ekklesia var jo overalt hvor «to eller tre er samlet i hans navn, og begrepet lokalmenighet fantes overhode ikke» (s. 81). Derfor er, mener han, ekklesia uavhengig av all organisasjon, det brodersamfunn som er dens vesen, kan realiseres også på andre måter enn de hittidig-kirkelige, han nevner som eksempler Verdensforbundet av K. F. U. M. og K. F. U. K., den kristelige studenterbevegelse, Oxford-gruppebevegelsen og det nåværende MRA osv. (s. 122). Derfor er der i den nytestamentlige ekklesia heller ikke tale om egentlige sakramenter, der var ingen prinsipiell atskillelse mellom nattverd og fellesmåltid, men «en paradoksal enhet av det eksklusivt sakrale og det hverdagslige» som viste seg deri at nattverden i den aller eldste tid ble feiret daglig og rundt om i hjemmene (s. 81, 137).

I denne Brunners framstilling er sant og falskt blandet sammen på en forvirrende måte. N. T. har ganske riktig det syn på ekklesia at den er en enhet, og at de enkelte stedmenigheter kun er representanter for kirken som Kristi legeme. Men likeså visst er det jo at N. T. taler om ekklesia i flertall og det så ofte at det ikke burde være oversett av Brunner, og at de apostoliske brev, framfor alt et så viktig menighetsbrev som 1 Kor, legger like megen vekt på den lokale menighets enhet som på kirkens enhet. Dette brev bekjemper jo framfor alt splittelsen mellom de kristne på stedet, spesielt slik den viste seg ved nattverdbordet (kap. 11). Vi kan vel si at også Efeserbrevet i sin tale om kirkens enhet i virkeligheten sikter like så meget til enheten innenfor den enkelte menighet mellom jøde- og hedningekristne som til den hele kirkes enhet. Brunner nevner som et bevis på den tese at N. T. ikke kjenner begrepet lokalmenighet at Paulus, når han taler om ekklesias ordning, som tjenester i denne ekklesia bare nevner slike som har fellesmenighetsmessig karakter: apostlene, profetene og lærerne. Men han glemmer at apostelen i 1 Kor 12, 27 ff. også tar med gaver som kun betinget tjeneste i stedmenigheten som hjelpe- og styregaven, og i Ef 4, 11 ved siden av apostler, profeter og evangelister har plass også for «hyrder» dvs. menighetsforstandere.

Det er riktig at ekklesia er til stede endog der hvor bare to eller tre er samlet i Jesu navn, men om en slik forsamling har alle en menighets rettigheter, beror åpenbart på i hvilket forhold den står til de andre kristne på stedet, eller på hvorvidt det er en vilkårlig eller en nødvendig forsamling av et slikt fåtall. Dette spørsmål kan belyses ved hva der er å forstå ved begrepet *husmenighet* i N. T.

Som bekjent hilser Paulus i enkelte av sine brev særskilt menigheten i enkelte menighetslemmers hus (Rom 16, 5; 1 Kor 16, 19; Kol 4, 15; Filem 2). Her kan det være tale om to forskjellige oppfatninger. Etter den ene tenker apostelen på selve husstanden som et kristent samfunn, en menighet i det små. Så f. eks. Calvin: Neque enim splendidius ornare potuit eorum familiam, quam Ecclesiae titulo (ad Rom 16, 5). Menigheten er m. a. o. et hedersnavn på en kristen familie. Men er familien en menighet, hvorfor skulle da ikke husfaren ha rett til å betjene sin husstand og sine kristne gjester ikke bare med Guds ord, men også med nattverden? Var det ikke så det ble gjort i den første menighet når det heter at de brøt brødet i husene (Ap gj 2, 46)? Men imot denne tolkning av begrepet husmenighet taler allerede den iakttagelse at de personer hvis hus det dreier seg om, er slike som har vært ledende på det sted brevet er rettet til og derfor blir betegnet som apostelens medarbeidere:

Akvilas og Priska (Rom 16, 5; 1 Kor 16, 19), Filemon (Filem 2). En unntagelse danner vel den i Kol 4, 15 hilste Nymfas (Nymfa?), for så vidt her mangler et slikt epiteton til navnet. Men det er likevel trolig at den nevnte må ha vært en ledende person når Paulus i en hilsen til Laodikeermenigheten bare nevner dette ene hus. Mulig er det dog at her kun er tale om et særlig formående menighetslem som har stilt sitt hus til rådighet for menighetens forsamlinger. Men dermed kommer vi til den andre oppfatningen av begrepet husmenighet som er gjort gjeldende.

Går vi nemlig ut fra Rom 16, 5 hvor Paulus ber å hilse menigheten i Priskas og Akvilas' hus, og sammenligner hermed v. 14 og v. 15 der han hilser en rekke navngitte personer «tillikemed de med dem forsamlede brødre», blir det klart for oss at det dreier seg om forskjellige forsamlingssteder for de kristne i den store by hvor det var umulig for dem å komme sammen i et enkelt hus. Det er derfor neppe tilfeldig at apostelen i adressen ikke nevner Romermenigheten som en enhet, men kaller sine lesere «alle de Guds elskede som er i Rom». Likedan har forholdet åpenbart vært i Efesus, hvorfra han sender hilsener 1 Kor 16, 19. Den gang var Akvilas' og Priskas hus samlingssted for kristne i den storbyen. Også Kolossæ og Laodikea var så store byer at det er forståelig at der gaves mer enn ett møtested for menigheten på stedet.

De fleste av Paulus' menighetsbrev er da også adressert til de hellige i flertall, bare Korintier- og Tessalonikerbrevene til «menigheten» i entall. Der faller lys over dette for Korints vedkommende i fall vi tør oppfatte hilsenen Rom 16, 23 så, at Gaius kalles hele menighetens vert fordi han tok imot hele den forsamlede menighet i sitt hus. Denne oppfatning ligger i hvert fall nærmere enn den at uttrykket skal bety at han gjestfritt åpnet sitt hus for tilreisende fra hele kirken (Zahn). Det synes nemlig også av selve brevet til korintierne å fremgå at de pleide å komme sammen på ett sted (1 Kor 11, 18. 20; 14, 23). Hva Tessalonika angår synes vel slutningen med dens krav om at brevet skal leses opp for alle brødrene, å gjøre den ovennevnte forklaring av adressens entall tvilsom. Men betoningen av «alle» kan også forklares på annen måte, nemlig derav at ikke alle menighetenes medlemmer møtte nettopp den første dagen da apostelens brev ble opplest, slik som de utvilsomt ville ha gjort om han var kommet til dem personlig (sml. Hofmann og Wohlenberg til stedet).

Imidlertid er det for det her omhandlede spørsmål av underordnet betydning hvordan forskjellen i brevadressenes form skal

forståes. Hovedsaken er at der i de byer de paulinske brev er sendt til, på grunn av de lokale omstendigheter for det meste har eksistert flere forsamlingssteder for menigheten, og at det er slike som begrepet husmenighet sikter til. At det samme har vært tilfellet i Jerusalem, hvor der på forhånd gaves forskjellige synagoger og hvor kristenmenigheten straks talte atskillige tusen, er klart. Og når da Lukas forteller at dens medlemmer brøt brødet i husene, foruten at de daglig kom sammen i tempelet, kan dette ikke for ståes annerledes enn at den store menighet måtte fordele seg i mindre grupper fordi der ikke fantes et felles hus som var stort nok til å romme alle.

Men derav følger igjen at her er tale om regelrette menighetsforsamlinger under ledelse av dertil kalte menn, enten det nå var apostler, som vel fra først av i modermenigheten, eller det var eldste (tilsynsmenn) som i de paulinske menigheter. Det flertall av eldste som forutsettes både på det ene og på det annet sted, kan vel delvis forklares av at der fantes flere husmenigheter i samme by.

At begrepet husmenighet er å forstå på den her forklarte måte synes de aller fleste nyere fortolkere å være enige om. Jeg nevner f. eks. Meyer, Philippi, Zahn og Sanday-Headlam. Men ut derfra faller der lys også over lokalmenighetens betydning. Brunner oppstiller en skjev motsetning mellom husmenighetene og lokalmenighetens enhet (s. 83). I virkeligheten er begge et uttrykk for at ekklesia er stedbunden, eller at de kristne som bor på samme sted, hører sammen som menighet.

Når da Brunner finner et bevis for den paradoksale enhet mellom det eksklusivt sakrale og det hverdagslige i det at nattverden i den første tid ikke ble feiret på et sentralt sted, men rundt i hjemmene, da er dette en feilslutning. Derimot kan man nok si at der i Korint, hvor menigheten virkelig kom sammen på ett sted, var en slik paradoksal enhet, men riktignok en som apostelen i høy grad misbilliget, idet han meget mer forlangte en klar sondring mellom det sakrale og det hverdagslige (1 Kor 11). Man skulle ikke glemme at det var Guds menighet som var forsamlet (s. 22), og at der måtte gjøres forskjell på Herrens legeme og alminnelig mat (v. 29). Brunners syn her henger tydelig sammen med hans reformerte nattverdoppfatning.

Hans spiritualisering av ekklesia-begrepet — eller kanskje rettere hans hverdagsliggjørelse av det — røper at han har oversett den omstendighet at ekklesia egentlig betyr folkeforsamling, og at den derfor er en offisiell forsamling av Guds folk på sitt sted (sml.

bruken av ordet i Septuaginta). Ekklesia har en representativ betydning. Derfor må alt i forsamlingen skje med orden og sømmelighet (1 Kor 14, 40), hva der forutsetter en autoritativ ledelse av det hele. Kort sagt: ekklesia er ikke en eller annen tilfeldig eller avtalt sammenkomst av kristne brødre eller en forening til et kristelig formål, men det er de på samme sted boende kristnes forsamling til gudstjeneste omkring ord og sakrament. Dette er ikke bare den tradisjonelt-kirkelige oppfatning av ekklesia-begrepet, det er også det Nye Testamentes oppfatning.

DET MODERNE LIVSPROBLEM

Av E. Kindingstad.

John Nome: Det moderne livsproblem hos Troeltsch og vår tid. Oslo 1950.

Denne boka, som er professor John Nome si avhandling for den teologiske doktorgraden, er noko utanom det vanlege. Ho spenner vidare enn teologisk litteratur plar gjera. «Hovudpersonen» i boka er teologen og filosofen Ernst Troeltsch, men utanom han gjer forf. oss kjende med ei heil rekkje av dei mest namnspurde vitskapsmenn på Troeltsch si tid. Boka er i det heile ei allsidig og interessant innføring i det «moderne» kulturlivet dei to siste tiåra i førre hundreåret fram til vår tid, ei innføring som svært få har råd til å vera forutan. For teologar er det sers forvitneleg å sjå kor den indre utviklingslina åt den liberale teologien vert ført til endes og inn i si eiga oppløysing.

Når boka er så forvitneleg heng det òg mykje saman med forf. si formelle evne. Nome er kjend for sin gode og levande stil. Endåtil når han greier ut om dei tyngste emne, er språket like ledugt og lett. Han har den gode skribenten sin sans for alt som gjer framstellinga skiftande og levande. Såleis siterar han snart på tysk, snart i norsk omsetjing.

Det er eit svært lærd verk vi har for oss. Det er imponerande rein kvantitativt med sine 516 store tekstsider. Men litteraturtilvisingane bak i boka imponerar ennå meir. Forf. må ha ei reseptiv evne langt ut over det vanlege og lesnaden hans er umåtelig stor.

Boka er eit historisk-systematisk verk i samanheng med Troeltsch sin produksjon. Denne måten — å knyta framstellinga til ein historisk personlegdom — ligg visseleg sers godt til rettes for N. Ein merkar at han er i sitt rette element.

Med omsyn til oppbygginga av boka kan det nok vera eit spørsmål om det ikkje hadde vore betre å gjeve ei meir *ålmenn* fram-

stelling av «det moderne livsproblem» og altså ikkje knytt undersøkinga så fast til den eine mannen Troeltsch. Forf. freistar å rettferdiggjera framgangsmåten sin med å visa til at Troeltsch var så typisk for si tid, slik at ein beint fram med K. Barth kan tala om «die Ära Troeltsch». Det er nok rett at Troeltsch var uvanleg representativ for det «moderne» i tida, men heller ikkje han kunne samla alt i seg. Ein lyt vel òg segja at det på denne måten vert noko usymmetrisk over boka, all den stund framstellinga i den andre delen — om vår tid — *ikkje* er knytt til *ein* person.

Boka merkjer seg ut med ei åskodleg breidd i framstellinga. Dette er ein stor pluss pedagogisk sett. Her kan ein òg tala om oppattakinga sin løyndom. Men systematisk sett er dei mange oppattakingane eit symptom på at det er noko i vegen. Boka er delt opp i ei mengd med småstykke med kvar si overskrift, der temaet ofte er noko for vidt i høve til heilskapen. Etter mi meining er boka sterkare i det historiske enn i det systematiske.

Troeltsch har sjølv nytta uttrykk som «den moderne verda» og «den moderne tid». Denne tida hadde etter hans syn opphavet sitt i humanismen og rakk fram til første heimskrigen.

Livsproblemet åt denne tida, og spesielt for Troeltsch, «har sitt egentlige sentrum i det gamle spørsmål om forholdet mellom tro og viten», s. 500. Ein stor del av boka går naturleg nok ut på å visa den teologiske og filosofiske utviklinga hjå Troeltsch, som gav problemet hans si spesielle form og gjorde det akutt. Her er det mykje fortenstfullt at N. så klårt viser at kvar tid har sine serlege «trusposisjonar», dvs. ontologiske føresetnader som menneska reknar for å vera så sikre og sjølvklåre at dei ikkje ein gong set dei under debatt. Trusposisjonen åt det «moderne» mennesket er då framom alt *det vitskaplege verdsbiletet*. Dette er meir enn noko anna den moderne «viten». Det er karakteristisk for den moderne tida at ho har ei ovtru på vitskapen og er overtydd om at fornufta eig evna til å greia opp i dei vandaste livsspørsmål.

Under trykket frå kausalitetsprinsippet som rådde i naturvitskapen og truga med å leggja under seg alle livsomkverve, fann Troeltsch i den første tida trygd i Ritschl sin teologiske posisjon. Filosofisk bygde både Schleiermacher og Ritschl på Kant. Idéen om den «intelligible» verda var grunnlaget for deira lære om den åndeleg-religiøse verda, der kausallova ikkje nådde fram. Her kunne det religiøse livet utfalda seg fritt. Men samstundes var det slutt på den gamle «supranaturalismen», dei religiøs-kristelege utseg-

nene var ikkje lenger uttrykk for transcendente realitetar, men vart til ateoretiske symbol. Men det varde ikkje så lenge før dette synet vart for «robust» for Troeltsch. Han kjende seg driven til å ta opp «moderne Erkenntnismotive in die christliche Ideenbildung», s. 253. Ja, det enda med at han gjorde verdsbiletet til «råma» for heile livsproblematikken. Dermed hadde han gjort den immanente røynda til utgangspunkt for all tenking og kausollova vart gjeldande også i ånds- og religionslivet.

Verdsbiletet stengjer ikkje religionen ute for Troeltsch. Det utløyser tvert om religiøse kjensleopplevingar. Men denne Weltbild-religiøsiteten står sjølvsagt i ennå sterkare motsetnad til supranaturalismen enn ritschlianismen gjorde. Dei bibelske frelsehendingane er komne ut or biletet. I staden er det spørsmålet om Guds eksistens som er det store problemet.

Til denne religiøsiteten svara eit subjektivistisk syn både på openberring og tru. «Den såkalte åpenbaring er en subjektiv-religiøs virksomhet hos det religiøse individ», s. 315. Og trua er «en særegen religiøs-etisk virkelighetsinnstilling», s. 312.

Ein kunne ha venta at Troeltsch etter dette ville halde all religiøs tru for rein illusjon, men det gjer han ikkje. Rett nok fell den prinsipielle skilnaden mellom kristendomen og dei hine religionane, dei er alle med i den skiftande historiske straumen der utviklingsprinsippet rår. Dermed er alt historisk — også kristendomen — relativt. Men Troeltsch held likevel fast på den trua at det attom all religion står ei sams makt, Gud. Ja, han hevdar endåtil at kristendomen trass i alt er den «absolutte» religionen, fordi han gjev rom for «den freiesten und innerlichsten Absolutheitsanspruch», s. 300.

Ingen kan med tanke på dette undrast på at spørsmålet om tru og kunnskap, vitskap og gudstru, laut verta det store livsproblemet for Troeltsch.

Det filosofiske grunnlaget for løysinga av problemet fann Troeltsch i idealismen. Så lenge teologien var avgrensa til eit «bombesikkert» rom i åndsverda, uavhengig av den nye vitskapen, kunne ein slå seg til ro med den såkalla objektive eller spekulative idealismen som grunnlag for religionstenkinga. Men då det nye verdsbiletet vart gjort til «råma» for all problemdebatt, var det ikkje noko rart i at ein kjende trong til ein filosofi som svara betre til dei nye vitskaplege krava. Filosofien måtte ikkje lenger vera spekulativ, men *kritisk*. Dvs. han laut stå med båe føtene i det dennesidige og taka utgangspunkt i den immanente røynda.

Denne filosofien fann Troeltsch i den idealistiske *kritisismen*

slik som Windelband og Rickert hadde forma han ut. Han skulle tuftast på rein vitskapleg kanningsteoretisk basis.

Det torer vera klårt at kritisismen på dette viset lyt samla i seg den største interesse i spørsmålet om livsproblemet hjå Troeltsch. Spørsmålet vert om det på dette grunnlaget kan skapast harmoni mellom viting og tru. Her er det ikkje nok å referera, slik som eg har prøvt å gjera framanfor, eg lyt òg freista å gå N. si framstelling noko nærare etter i saumane.

Det går fram av N. si framstelling at det er noko dubbelt, ei motsetnad i Troeltsch sitt syn. P. d. e. s. kan tru og viting aldri dekka kvarandre. S. 314 heiter det utrykkeleg at det finst ikkje «noe system av vitenskapeleg art som kan forene de to faktorer». Men p. d. a. s. slår han fast at «bevisstheten overhodet» oppfattes som den felles basis eller rot, hvor det logiske, det estetiske og det religiøse apriori har sitt utspring», s. 319. «Bevisstheten overhodet» er såleis «det sammenbindende ledd mellom religion og filosofi», s. s. Og Troeltsch segjer sjølv: «Ist die Religion ein Apriori der Vernunft, so ist sie an sich mit der Vernunft überhaupt gesetzt», s. 319. Dette synest å visa at kritisismen for Troeltsch verkeleg var ei bru mellom tru og viting. Det er vel òg grunnen til at han aldri kunne slutta med sine «titaniske» freistnader på å koma til harmoni mellom dei to faktorane.

Det er vanskeleg å koma bort ifrå at det er noko dubbelt også i Nome sitt syn her. P. d. e. s. er han fullt klår over at kritisismen er ein «trusposisjon», og at ein ikkje kan koma frå den religiøse opplevinga til det «gudfylte» gjennom vanleg logisk slutning. Men p. d. a. s. heiter det: «I erkjennelsesteoretisk henseende er slutningen mulig ut fra begrepet «bevisstheten overhodet», s. 353 f.

Skal ein taka desse orda slik som dei står, kan ein ikkje godt koma ifrå at «slutningen» likevel er mogeleg i logisk meining, etterdi kritisismen vil vera vitskapleg kanningsteori. Men til dette lyt det innvendast at gudstanken åt kritisismen ikke kjem fram på logisk vitskapleg vis.

Av teologar er det serleg Karl Heim som har arbeidt med denne sida av kritisismen. I si bok «Glaubensgewissheit» 3. Aufl. 1923 set han seg i røynda det målet å finna fram til trua sin kanningsteori på kritisistisk grunnlag. Nå meiner Heim at dette ikkje er akkurat det same som å prova Gud. Men det torer vera klårt at dersom det verkeleg hadde lukkast på vitskapleg kanningsteoretisk veg å finna fram til det filosofiske uttrykket for trusposisjonen, ville det vore jamgodt med prov. For kanningsteorien reiser sanningsspørsmålet på eit rasjonalt grunnlag. Men ei såvoren «slut-

ning» er på ingen måte «mulig». Eg viser her til T. T. K. 1949, s. 130 ff. Så vidt eg skjønar er det det same Fritz Heinemann meiner når han segjer at «Entscheidungs»-filosofien åt Troeltsch ikkje er tilfredsstellande «vom wissenschaftlichen Standpunkt aus», s. 383.

Når Troeltsch og andre idealistar talar så mykje om ei religiøs-etisk «Entscheidung» for å koma til trusposisjonen, er òg *det* i røynda eit prov på at det ikkje er tale om nokon slik slutning. Nome refererar Benckert som seier at «Urentscheidung» på det næraste fell saman med den idealistisk-filosofiske posisjonen. Men det torer vera klårt nok at med denne posisjonen er faktisk *all* religiøs Entscheidung gjeven. Det vert i røynda ikkje bruk for noko anna Entscheidung enn den som trengst for å venda seg til kritisismen, for med «Bewusstsein überhaupt» er gudstanken gjeven.

Også i ein annan samanheng synest N. å sjå noko for harmlaust på kritisismen. P. d. e. s. er han fullt klår over at Troeltsch er inne i ei uløyseleg motsetnad når han både vil vera kritisist og halda fast på eit teistisk-personalt gudsomgrep. Men det er etter N. berre tale om «delvis motsatte prinsipper», og kritisismen «legger problemet til rette for en harmoniserende forståelse av personlighets-analogien». S. 359.

Det er rett nok at kritisismen «harmoniserar» gud og menneske, men ikkje som *personar*. Idealismen fører til eit panteistisk gudsomgrep, og då menneske og Gud her i røynda vert identifiserte, skulle også mennesket missa sin personlege karakter.

Dette tvidraget i synet på kritisismen heng visseleg saman med at kritisismen sjølv viser fram eit dubbelt andlet. Han vil vera vitskapleg kanningsteori, dvs. at overgangen til det absolutte skal koma fram som eit vitskapleg resultat. Men det vert òg operert med «Bewusstsein überhaupt» som slett ikkje er noko vitskapleg produkt, men vert smugla inn som ein mystisk møtestad mellom det menneskelege og det guddomlege medvetet.

S. 383 refererar Nome F. Heinemann, som segjer at Troeltsch og Hegel sin idealisme i røynda står på same lina vitskapleg sett. Dette er visseleg rett. Det primære i kritisismen er ikkje fornuft og vitskap, men den religiøse impulsen, den mystiske kjensleopplevinga. Både den «objektive» og den «kritiske» idealismen er eit slag rasjonalisering av mystikken og er eit produkt av han. — Det viser seg altså at ein etter alle filosofiske strabaser kjem attende til utgangspunktet: Den mystisk-religiøse kjensleopplevinga på ålmenreligiøs basis.

Ein kunne ynskt at Nome hadde vist dette klårare enn han har

gjort. Han er altfor mykje *refererande*. Dette synest vera serleg leitt når det gjeld ei sak som kritisismen, fordi han gjev seg ut for å vera kanningsteori og altså vil uttala seg om det som er *sant*.

Var det forvitneleg å lesa om *Troeltsch* si epoke, så er bolken om «*vår tid*» ikkje minder interessant.

Vi har sett at den moderne tida merkte seg ut med ei optimistisk tru på at fornufta og vitskapen skulle kunna skapa harmoni mellom tru og kunnskap. Etter den spanske filosofen Ortega y Gasset har menneska i vår tid mist trua både på vitskap og fornuft. Den «moderne» tida tok slutt med første heimskrigen. Nå er mennesket desillusjonert og «kynisk». Det er tydeleg at dette stort sett også er forf. sitt syn.

Men den nye åndelege situasjonen kom, etter N., først og fremst med den nye naturvitskapen. Han gjorde ende på det «vitskapelege» heimsbiletet som trusposisjon. «Naturvitskapen må således la det ontologiske spørsmål stå åpent». S. 511. Dermed er teologien prinsipielt løyst frå alle verdsbilete.

Det er serleg K. Barth som har streka under dette, sjølv om N. sikkert har rett i at Barth sin teologi er «merket av rasjonale tankeformer som hadde sitt opphav i en bestemt transcendentalfilosofisk problemstilling», s. 456.

Også Karl Heim høyrer «vår tid» til for så vidt som han i sin teologisk-flosofiske produksjon legg vinn på å visa at også dei moderne ateistiske tankesystema byggjer på «tru». Men N. tegjer heilt med at det filosofiske grunnlaget hjå Heim trass i alt er *kritisismen. For så vidt* høyrer han til den «moderne» tida.

Den teologen i vår tid som har frigjort seg mest frå alle verdsbileta og all filosofi, er W. Elert. Hjå han tyder trua at mennesket er viljugt til å ta imot kallet i evangeliet. Det bibelsk-realistiske utgangspunktet i *trusinnhaldet* tyder at den «moderne» (formale) tru-kunnskap-problematikken har eit falsk utgangspunkt.

Men det er slett ikkje all teologi i dag som er med på dette. Lundateoolgien byggjer på «cartesiansk-kantiske aksiomer». Det er mogeleg at N. har rett i dette. I alle høve lyt vi gje han rett i at Bultmanns krav om avmytologisering av den bibelske bodskapen har det gamle, «moderne», heimsbiletet til føresetnad, og at han såleis står heilt på lina med Troeltsch.

Også på det filosofiske omkverve lever det «moderne» synet vidare. N. sitt syn på *Hedenius* er interessant i så måte. Hans «ontologiske hoveddogme er hans endimensjonale virkelighetsbegrep . . . at det rasjonalt entydige logiske uttrykk skal ansees

som virkelighetskriterium i ontologisk forstand». Han viser òg at «synspunktet henger tydelig sammen med den naive før-kantiske erkjennelsesteoretiske oppfatning».

Dette var ein liten smak på det boka har å by på. Noko av det mest verdfulle ved henne er visseleg den klåre påvisinga av at all tenking over spørsmål som har med livssyn å gjera, byggjer på ei eller anna *tru*. Ikkje minst dette gjer at verket står mellom dei fremste i rekka av apologetisk litteratur i dag.

LUTHERSK TEOLOGISK LITTERATUR I UNGARN 1930—1950

Av pastor László G. Terray.

Den lutherske teologi i Ungarn kan karakteriseres som overveiende konfesjonell. «Konfesjonalisme» i Ungarn betyr imidlertid ikke motsetningen til «liberal teologi». Denne sistnevnte har i de siste 20 år overhodet ikke hatt noen innflytelse. Stort sett kan hele teologien betegnes som «positiv». Den deler seg i mange grener, bl. a. har den dialektiske teologi fått innpass særlig etter krigen, både i dens barthianske og brunnerske form. Men det er likevel den konfesjonelt pregede teologi som har flest tilhengere.

Dette henger sammen med at den lutherske kirke i Ungarn alltid hadde sterke kontakter med reformasjonens hjemland. Wittenberg universitets matrikler vitner om at det fra 1522 til Luthers død studerte ikke mindre enn 148 studenter der fra det daværende Ungarn. Halvparten av dem var teologer, og vi kan regne med at størsteparten av disse kom under innflytelse av Luther. Tradisjonen med å studere i Tyskland fortsatte helt ut i 30-årene. Siden midten av forrige århundre var det særlig Erlangen ungarske teologer reiste til.

Sentrum for luthersk teologi er det teologiske akademi i Sopron i Vest-Ungarn. Det er arvtager etter den første lutherske presteskole som ble grunnlagt allerede i 1667. I tiden 1923—1950 var det tilsluttet et av Ungarns universiteter til det i samsvar med vedtaket om atskillelsen av kirken fra staten igjen er blitt til selvstendig kirkelig høyskole. I dag har det 7 professorater (praktisk teologi innbefattet). Det har retten til å gi den teologiske doktorgrad som siden 1923 er oppnådd av 15 kandidater. Blant dets æresdoktorer er Nathan Söderblom, Carl Stange, biskop Nygren m. fl.

Den teologiske litteratur gir egentlig ikke noe fullstendig bilde av det teologiske liv. Særlig når det gjelder de siste ti år ble størstedelen av den teologiske virksomhet forskjøvet til foredrag på de

stadig hyppigere prestemøter og til teologiske kurser som fakultetet arrangerte, mens større avhandlinger — om noen hadde anledning til å drive studier i studiekammeret — måtte og må fremdeles ligge i manuskript.

På de bibelske vitenskapers område er en nytestamentlig kommentarserie det mest betydningsfulle. Professor K. *Karner* har skrevet tre bøker i serien: Matteus-evangeliet (1935), Romerbrevet (1942) og Johannes-evangeliet (1950). Hensikten med serien er at også lekmenn skal få pålitelige kommentarer til de bibelske bøker. Derfor går de ikke ut fra den greske tekst, men fra en vitenskapelig oversettelse av den. Men kortere og lengre petitavsnitt behandler hovedbegrepene og de spesielle teologiske problem og gir det nødvendige religionshistoriske og tidshistoriske stoff. Ca. en tredjedel av bøkene består av slike ekskurser. Denne framgangsmåten viste seg å være fortreffelig, og denne serien er en av den lutherske teologis stoltheter i Ungarn. Den reformerte kirke som er tre ganger så stor og har fire teologiske høyskoler, har ikke noen liknende vitenskapelige kommentarer. Nytt opplag av de to første bøkene har vært nødvendig allerede i flere år, men kunne ikke komme på grunn av papirrasjoneringen. — Av andre arbeider fra Karners penn nevner vi hans utførlige kritikk av Bultmanns Entmythologisierung (Mytos eller evangelium?, 1944).

I den nevnte kommentar-serie har professor J. *Kiss* skrevet en kommentar til Galaterbrevet, etter samme prinsipper som Karner (1942). Kiss har dessuten nylig (1950) utgitt en nytestamentlig gresk ordbok som samtidig er konkordans.

På de gammeltestamentlige vitenskapers område har de siste 20 års lutherske teologi bare brakt ett verk av betydning, M. *Pálfi:* Gudsfrykten i det Gamle Testamente (1949).

En revisjon av den ungarske Bibel har vært under arbeid de siste årene. Den bibeloversettelsen som for tiden er i bruk, er fra 1590(!). Den er riktignok en ypperlig oversettelse fra grunnspråkene med benyttelse av Luthers Bibel, men i løpet av 350 år er den bare språklig revidert et par ganger. Det ble nedsatt en komité av den lutherske og den reformerte kirke, mens frikirkene overlot arbeidet til disse to kirkesamfunn. NT's oversettelse ble ferdig i 1949. En annen komité arbeider med GT og har i 1951 publisert prøveoversettelsen av Genesis. De vil avvente kritikk av de oversettelsesprinsippene som de har anvendt, før de går videre med arbeidet. På denne måten blir arbeidet betraktelig forsinket, men de vil arbeide på bredest mulig basis.

På den historiske og systematiske teologis område kommer det

konfesjonelle preg sterkt fram. Allerede ved Luther-jubileet i 1917 begynte en viss teologisk fornyelse i konfesjonell retning. I løpet av 30-årene vokste den til litt av en «ungarsk Luther-renessanse». Det første resultat var nye oversettelser av noen av Luthers verker (i 6 bind). Deretter kom 3 doktoravhandlinger om Luther.

Den første i rekken var av den nåværende professor i kirkehistorie D. *Wiczián:* Luther som professor (1930). Wiczián som er den fremste Luther-kjenner i Ungarn i dag, forener studiet av Luthers eksegetiske metode og av de reformatoriske tanker som kommer til uttrykk i hans forelesninger. Særlig oppmerksomhet vier han de tre av Luthers forelesninger som har hatt størst betydning for Luther-forskningen i det hele tatt: forelesningene over Romer-, Galater- og Hebreerbrevet. Sistnevnte ble den gangen nettopp utgitt av Hirsch og Rückert (1929), og dens analyse gjorde Wicziáns arbeid særlig verdifull.

To år senere kom L. *Jánossys* avhandling: Fornyelsen av den lutherske liturgi (1932). Han behandler prinsipielle spørsmål i liturgikken og tar særlig hensyn til Luthers oppfatning. Jánossy hadde studert i Sverige, og hans arbeid er preget av svensk høykirkelighet.

I rekken av avhandlinger om Luther var J. *Sólyoms* (nå professor i ungarsk kirkehistorie) kanskje den mest betydningsfulle: Luther og Ungarn (1933). Han behandler Luthers personlige kontakter med Ungarn (i forbindelse med tyrkerkrigene, med dronning Maria osv.) og hans ungarske elever, særlig «den ungarske Luther» Matthias Dévai. Ved siden av å høre med i rekken av avhandlingene om Luther hadde Sólyoms arbeid betydning på et annet område også. Den tradisjonelle kirkehistorieskriving i Ungarn visste hittil bare om «protestantismens» historie i Ungarn. Denne protestantismens historie ble da ikke bare av lutheranerne og kalvinistene, men til og med av unitarierne betraktet som deres egen historie. Sólyom samlet et imponerende kildemateriale, undersøkte de ungarske reformatorers forkynnelse og lære og kom til det resultat at nesten alt i reformasjonens århundre som man hittil betraktet som «protestantisme», i virkeligheten var luthersk forkynnelse og lære. Dette ble i løpet av 30-årene alminnelig anerkjent både fra luthersk og kalvinistisk hold.

En alminnelig interesse vendte seg nå til reformasjonens første århundre i Ungarn. Snart kom det to andre doktoravhandlinger om ungarske lutherske reformatorer. Deretter fulgte utgivelsen av verker fra reformasjonens banebrytere i Ungarn. Gamle ungarske stridsskrifter, sanger, bønner og deler av postiller ble utgitt og

møtt med interesse. Samtidig fortsatte interessen for Luther og lutherdommen. Ved Confessio Augustanas 400-års jubileum ble to større festskrifter utgitt (det ene også på tysk). En rekke oversettelser ble ferdige til trykk, men på grunn av krigen og andre vanskeligheter har det ennå ikke lykkes å få dem trykt, bl. a. hele Konkordieboken, De servo arbitrio, flere oppbyggelige skrifter av Luther, Löwenich: Luthers theologia crucis, Törnvall: Andligt och världsligt regemente hos Luther (fra tysk).

Forbindelsen mellom ungarsk og finsk kirkeliv brakte frukt også i teologisk henseende, i form av en avhandling av sokneprest R. *Molnár*: Den finske «evangeliske bevegelses» forhistorie og tilblivelse (1948). Dette verk kommer neppe med noen nye resultater i forhold til den finske forskningen, men ble mottatt med interesse som det første vitenskapelige arbeid med finsk emne.

Ungarns lutheranere manglet lenge en omfattende framstilling av dogmatikken. Det eksisterte bare en oversettelse av den ortodokse J. F. Königs «Theologia positiva» (1661, til ungarsk 1709) og et kompendium, vesentlig bestående av latinske og tyske sitater (1888). I 1948 utga den gamle professor i systematikk K. *Pröhle* sin dogmatikk, som således var den første selvstendig utarbeidede lutherske vitenskapelige dogmatikk på ungarsk. Pröhle er elev av den mangesidige og geniale tyske biblisisten Adolf Schlatter, men har mottatt mange impulser fra forskjellig hold så at man neppe kan plasere ham i en eller annen teologisk skole. I prinsippspørsmål er han sterkt preget av Heideggers problemstilling. Men innflytelsen fra denne er heller negativ enn positiv. Han kommer vesentlig til de samme resultater som Karl Heim. Filosofien — selv i dens eksistensielle form — har bare negativ betydning, nemlig den at den viser oss vår maktesløshet i spørsmål som gjelder Gud, verden og vår egen eksistens. — Pröhle betoner at dogmatikken er en kirkelig vitenskap, og i utarbeidelsen av de dogmatiske enkeltspørsmål legger han ikke skjul på at han står på luthersk bekjennelsesgrunn. Han er imidlertid langt fra noen repristinasjonsteolog. Han peker bare med omhu på de punktene hvor katolsk materialisering eller reformert spiritualisering av det kristne budskapet er tenkelig. Petit-avsnittene i verket gir verdifulle teologihistoriske henvisninger. Hele boken er gjennomtrengt av en varm evangelisk ånd. Reformerte teologer har med god grunn uttalt at de misunner den intime, varme tonen som er karakteristisk for den lutherske kristendom, selv i en vitenskapelig dogmatikk.

Av en rekke tidsskriftartikler og brosjyrer av Pröhle nevner vi her bare Entwurf zu einer christlichen Satanologie (1941). Han

har deltatt i den økumeniske bevegelse (Faith and Order, allerede fra før Lausanne-møtet) og har skrevet både populære framstillinger og teologiske arbeider om den (Trinitetstroen som alminnelig — dvs. økumenisk — bånd, 1941).

Interessen for den økumeniske bevegelse ble særlig levende etter krigen, da krigstidens isolasjon opphørte. Forberedelsene til Amsterdam-møtet ble utgitt i bokform: Kirken i verden (1948), med bidrag både fra lutherske, kalvinistiske og frikirkelige teologer.

Ellers framhever vi av det lutherske systematiske arbeid en avhandling av sokneprest L. *Scholz:* Takksigelsens beger (1938) og en av pastor E. *Urbán*: Kristi kors (1941) — om Anselms lære om satisfactio vicaria. Urbán var den mest betydningsfulle i den yngre teolog-generasjon, og hans tragiske forsvinnen under krigen betydde et stort tap for ungarsk teologi.

Som sagt, er det med denne korte oversikten ikke gitt noe uttømmende bilde av den lutherske teologi i Ungarn. Men vi får et innblikk i en luthersk minoritetskirkes teologiske oppgaver og bestrebelser: å være en tro forvalter og utlegger av Guds ord, å bevare sin selvbevissthet som luthersk kirke gjennom flittig studium av sin historie og å gjøre systematisk rede for det budskap den er betrodd.

HEBREERBREVET OG SIONISMEN

Av Olaf Moe.

I.

Hebreerbrevet ligner de paulinske kampbrev deri at det fører en energisk strid mot judaismen. Men her er dog en vesentlig forskjell. Mens Paulus bekjemper judaismens forsøk på å påtvinge de hedningekristne den jødiske lov, er Hebreerbrevets kampfront en annen: det er rettet til *jødekristne* og har til hensikt å frigjøre disse fra en falsk vedhengen ved den gamle pakts tradisjoner og særlig da tempeltjenesten. Mens Paulus først og fremst bekjemper den jødiske nomisme, gjerningsrettferdigheten, polemiserer Hebreerbrevet navnlig mot sine leseres overvurdering av den til Jerusalem knyttede kultus og overhodet mot det vi med et moderne uttrykk kan kalle *sionismen.*

Nå er det riktignok blitt en utbredt, for ikke å si overveiende, oppfatning blant isagogikerne at Hebreerbrevet kun med urette bærer sitt navn, og at det slett ikke er skrevet til jødekristne, men liksom de paulinske — og i virkeligheten også alle de katolske brev — til en hedningekristen eller blandet lesekrets. Den sammenligning mellom den gamle og den nye pakt og spesielt mellom det levittiske og det melkisedekske prestedømme som er karakteristisk for dette brev, skal ikke ha det formål å advare leserne mot et frafall fra kristendommen til jødedommen; sammenligningen tilsikter ikke, mener man, å nedsette den gamle pakt, men kun å opphøye den nye og påvise kristendommens uforlignelige høyhet og verd.

Jeg har allerede for mange år siden hatt anledning til å imøtegå denne særlig av H. von Soden utviklede hypotese (se Norsk theol. Tidsskrift 1912, s. 1—21) og skal ikke her gjenta de argumenter som er ført i marken for og imot den, men bare nevne at brevets formanende partier, som tilhengerne av den nevnte oppfatning særlig påberoper seg, selvfølgelig må forståes i lys av de lærende avsnitt som de er bygd på. Den oppmerksomme leser av den lære-

messige utredning, navnlig av dens hoveddel, kap. 7, 1 — 10, 18, kan ikke unngå å legge merke til at den mer og mer tilspisser seg til en direkte bestridelse av den gamle pakts og den gammeltestamentlige preste- og offertjenestes fortsatte gyldighet. Det går ikke an å henvise til at Hebreerbrevet hele tiden taler om tabernaklet og ikke om tempelet, for her følger forfatteren jødisk sedvane, idet både rabbinerne, Josephus og Philo pleier å fastslå hva den jødiske kultus er etter Moselovens forskrifter, uten å innlate seg på om den ennå blir utført så eller så. Skulle den gjennomførte sammenligning vårt brev foretar mellom den gammeltestamentlige kultus og den nytestamentlige bare ha til hensikt å godtgjøre kristendommens overlegenhet over all annen religion, ville argumentasjonen miste sin nerve og, som Albrecht Ritschl treffende har bemerket, synke ned til en dialektisk exercits.

Vi fastholder altså at Hebreerbrevet, som den fra det 2. århundre stammende overskrift sier, er rettet til troende jøder, og at dets hovedhensikt er å vise at den gamle pakts prestedømme, tempeltjeneste og ofringer nå er avløst av Jesu Kristi fullkomne motbilde dertil for således å løsrive leserne fra deres vedhengen ved dem.

Men den levittiske gudstjeneste som vårt brev faktisk polemiserer imot, var jo bundet til den hellige stad, og derfor ser vi at Hebreerbrevets kritikk ikke bare gjelder kultusen. I virkeligheten står denne kritikk i en videre forbindelse og rammer også det som vi ovenfor har kalt *sionismen*. Brevets polemikk mot denne er riktignok ikke så iøynefallende, og blir derfor ikke så påaktet som dets bestridelse av den gammeltestamentlige gudstjenestes gyldighet.

Allerede i anklagen mot Stefanus finner vi de to ting forent: «Denne mann holder ikke opp med å tale imot det hellige sted og loven, for vi har hørt ham si at denne Jesus av Nasaret skal nedbryte dette sted» osv. (Ap. gj. 6, 13 f.). Uttrykket «dette sted» er visstnok tvetydig, det tas av de fleste fortolkere = tempelet, men det kan, som Zahn viser, tillike omfatte Jerusalem hvis ødeleggelse Jesus også hadde forutsagt (Luk 19, 43 f.). Og i hvert fall er Stefanus' tale Ap. gj. 7 rettet ikke bare mot den jødiske overvurdering av tempeltjenesten, men også av det hellige sted som Guds åpenbaring og nådesnærvær ingenlunde er bundet til (sml. Frøvigs kommentar til Act. 7). Uten at enten Stefanus eller Hebreerbrevet anfører Herrens ord Joh 4, 23 f. er det den deri opptrukne linje de begge følger.

For nå å vende tilbake til vårt brevs polemikk mot sionismen,

viser vi først til avsnittet 3, 7 — 4, 11 hvor forfatteren i tilknytning til Salme 95, 7—11 advarer leserne mot ved vantro å forspille sin inngang til «Guds hvile». Den hvile som der i salmen er tale om, står nemlig ennå tilbake for Guds folk. For det dreier seg her ikke om den hvile som Josva førte Israel inn til, hvilen i Kanaans land etter ørkenvandringens møye, men om en høyere hvile, svarende til Guds egen. Forsikringen om at der står en slik sabbatshvile tilbake for Guds folk, forutsetter vel at leserne var tilbøyelige til å henge for meget ved det hellige land her på jorden. Og skulle det ennå synes tvilsomt om dette er forutsatt her, må all tvil derom forsvinne når vi kommer til kap. 11 med dets tilbakeblikk på troens forbilder i den gamle pakt. I avsnittet om patriarkenes tro understrekes det gang på gang at det lovede land og den hellige stad ikke er å søke her på jorden: Abraham tillikemed Isak og Jakob bodde i det forjettede land som en fremmed, «for han ventet på den stad som har grunnvoller, den hvis byggmester og grunnlegger er Gud» (11, 9 f.). Patriarkene bekjente at de «var fremmede og utlendinger på jorden» og ga dermed til kjenne at de søkte et annet fedreland enn Kanaan, nemlig et himmelsk (11, 13—16). Karakteristisk er det for øvrig at det om Abraham sies at han ventet ikke bare på et himmelsk land, men på en *stad* med himmelsk fasthet. Motsetningen er her den for leserne mer aktuelle mellom det jordiske og det himmelske Jerusalem som vi møter i vårt brevs neste kapitler, 12, 22 og 13, 11 ff. Idet forfatteren på det første sted sammenligner Israels møte med Gud ved Sinai og det nytestamentlige gudsfolks møte med ham, skriver han: «I er kommet til Sions berg og den levende Guds stad, det himmelske Jerusalem.» Kjærligheten til Sion og til Jerusalem må overflyttes fra de jordiske skyggebilder til de himmelske realiteter. Leserne skal ikke glemme at det jordiske Jerusalem har støtt deres Herre ut — han måtte lide døden utenfor porten, 13, 12 —, og at de derfor selv må gå «utenfor leiren og bære hans forsmedelse», 13, 13, for «vi har ikke her en blivende stad, men søker den tilkommende», 13, 14. Liksom patriarkene er de troende jøder fremmede og utlendinger her på jorden. Selv om de lever i det hellige land og tilmed i den hellige stad, er de som Israel i ørkenen et vandrende gudsfolk, pilegrimer på vei til det himmelske Jerusalem.

Tanken om at de kristne er fremmede og utlendinger på jorden møter oss jo også ellers i N. T. (1 Pet 1, 1; 2, 11, sml. 1 Kor 10, 1 ff.; Fil 3, 20), men i Hebreerbrevet får den en særegen patos, fordi det her ikke bare dreier seg om motsetningen jord og him-

mel, men om spliden mellom det hellige land og gudsstaden her nede og et himmelsk fedreland og Jerusalem her oventil. Var ikke G. T. fullt ut spådommer om Israels samling i det lovede jordiske land og om Jerusalem som den åndelige hovedstad også for de omvendte hedninger?

II.

Den oppfatning vi her har gjort gjeldende av Hebreerbrevets adresse, som jo bare er den kirkelig tradisjonelle — og i tilknytning dertil av et hovedmotiv i det, kan synes å berøve det meget av dets aktualitet for oss. Når man derimot med de fleste nyere isagogikere forstår vårt brev som rettet til hedningekristne eller en blandet leserkrets, synes dets tankegang mer uavhengig av en for oss forgangen situasjon og å ha mer direkte å si den kristne kirke i dag.

Nå har en sådan betenkelighet selvsagt ingen vitenskapelig vekt. Men går vi ut fra at den guddommelige providens har våket over sammensetningen av den nytestamentlige kanon, må vi anta at et skrift som Hebreerbrevet har et særeget bud også til ettertidens kirke. Utvilsomt har dets protest mot å bli hengende ved den gamle pakts ytre tempeltjeneste og prestedømme ærend til enhver tid, for så vidt det naturlige menneskesinn alltid fristes til en utvortes gudsdyrkelse, og spesielt har vårt brevs understrekning av at Kristi offer på Golgata er brakt én gang for alle og ikke som den gamle pakts offer trenger noen gjentagelse, en innsigelse å nedlegge mot den katolske lære om messeofferet. Også forestillingen om prestedømmet som et midlerembete mellom menigheten og Gud utelukkes ved Hebreerbrevet, idet det liksom 1. Peters-brev fremstiller de troende som prester for Gud. For øvrig tillater jeg meg å henvise til min artikkel «Hebreerbrevets betydning innenfor den nytestamentlige kanon» (Festskrift for O. Hallesby «Korsets ord og troens tale», s. 92—102).

Men bortsett fra denne brevets typiske betydning for hele kirken, vil det åpenbart få en særegen aktualitet i forbindelse med den siste tids Israel. Den *sionistiske* bevegelse i den moderne jødedom er visstnok ikke av religiøs, men av vesentlig nasjonal rot. Men den har dog også et religiøst innslag; i den nye stat Israel gjør den ortodokse jødedom seg ganske merkbart gjeldende ved siden av den liberale. Og den ortodokse jødedoms mål er å gjenreise ikke bare Jerusalem, men også tempelet. Det hører med til denne jødedoms messianske forventning at når de adspredte av

Israel blir samlet, skal Herren bygge opp igjen både staden og helligdommen, og når helligdommen er gjenreist, da skal også tempeltjenesten gjenopprettes etter Moselovens og den muntlige tradisjons forskrifter. Forskjellen mellom den gamle og den nye tempeltjeneste vil bare være den at Jerusalem skal bli et samlingssted for alle nasjoner og tempelet et bedehus for alle verdens folk (sml. F. *Weber,* Jüdische Theologie auf Grund des Talmud und verwandter Schriften §§ 83 og 84). Det skulle være overflødig å bemerke at en fremtidsforventning som denne er ganske uforenlig med Hebreerbrevets fremstilling av forholdet mellom den gamle og den nye pakt.

Og dog har den jødiske sionisme smittet over på ikke så få av de mest bibeltroende kristne kretsers endeforventning i dag. Jødenes tilbakevenden til sitt gamle fedreland synes jo å bekrefte at det profetiske ord om Israels samling er bokstavelig og ikke bare åndelig å forstå, og skal Jerusalem bygges på ny, er det da ikke rimelig at også tempelet gjenreises slik Ezekiel kap. 40 ff. synes å peke på?

Nå behøver ikke Hebreerbrevet å utelukke at de gammeltestamentlige spådommer om Israels sluttelige samling i det hellige land skal bli oppfylt også bokstavelig, men brevet lærer oss at *stedet* ikke er det vesentlige. Det er Israels *omvendelse* det kommer an på, og før folkets «theschuba» i nyhebraisk forstand dvs. omvendelse kan der ikke tales om en «theschuba» i bibelsk betydning, en virkelig tilbakevenden til Sion. Og før Ezekiel peker fram til det nye tempel, kommer hans profeti om de døde bens levendegjørelse (kap. 37). Tilbedelsen i ånd og sannhet utelukker visstnok ikke et utvortes tempel — modermenigheten benyttet meget mer Jerusalems tempel så lenge de hadde adgang til det. Men i sonoffertjenesten kunne de dog ikke uten inkonsekvens ta del. Og hvor var grensen mellom det ene og det annet slags offer? Når vi erindrer hvordan den opprinnelig rett forståtte tale om nattverden som et mat- og takkoffer umerkelig gikk over til oppfatningen av den som en gjentagelse av Kristi sonoffer, skjønner vi hvilken fare de jødekristnes vedhengen ved tempeltjenesten i Jerusalem innebar, og hvilken betydning et budskap som Hebreerbrevets måtte ha for dem.

Jødenes nye tilbakevenden til Palestina kan bli en beredelse til deres omvendelse som folk. Når alle de politiske og sosiale problemer som staten Israel ennå er stilt overfor, er løst eller er kommet sin løsning nær, vil der rimeligvis hos folket oppstå et åndelig tomrom som vil gjøre det religiøse spørsmål brennende på ny. Og

den besinnelse på Israels åndelige egenart og folkelige kall som dets samling i det hellige land vil anspore det til, kan bli betingelsen for en kristelig vekkelse og omvendelse som ikke slik var mulig i adspredelsen. Men man må også regne med at samlingen av Israel på ett sted i hvert fall til å begynne med vil konsolidere dets gamle motstand mot evangeliet, og at der blir reist et tempel i Jerusalem med en gudstjeneste etter det mønster som er framstillet i Midrascherne og Talmud. Da vil Hebreerbrevet igjen ha et advarende ord å si til de Kristus-troende jøder.

Men selv om et omvendt Israel skulle komme til å bygge et kristent tempel på Sion, vil Hebreerbrevets budskap enda få ny aktualitet som en alvorlig advarsel imot å falle tilbake i den jødiske gudstjenestes utvorteshet. Og om Åpenbaringsboken enn kan synes å forutsette at Jerusalem skal være midtpunktet for tusenårsrikets kirke (Apk. 20, 9) — den bokstavelige tolkning av stedet er dog høyst tvilsom (se P. Madsens og W. Hadorns kommentarer) — så blir dog Hebreerbrevets ord stående og vil minne om at heller ikke det gjenoppbyggede Jerusalem er staden med de faste grunnvoller, men at Guds folk fortsatt er på vei til den tilkommende gudsstad, det Jerusalem som er heroventil, men som Johannes i sin åpenbaring fikk se stige ned på den nye jord (Apk. 21).

BEGREPET πλήρωμα I KOLOSSER- OG EFESERBREVET

Av Sverre Aalen.

Vi begynner med å ta et kort streiftog gjennom de steder i Kol.- og Ef.brevet som det her gjelder. Vi tar Kol.brevet først, da det antagelig er skrevet før Ef.brevet.

Allerede temmelig tidlig i *Kol.brevet* støter vi på ordet πλήρωμα, nemlig *kap. 1, 19.* Verset lyder: «for i ham — d. e. i Kristus — behaget det (underforstått: Gud) å la hele fylden (πᾶν τὸ πλήρωμα) ta bolig», eller, som andre oversetter det: «i ham behaget det hele fylden å ta bolig». Påfallende virker her den abrupte måten som uttrykket τὸ πλήρωμα innføres på. Den oppmerksomme leser må uvilkårlig spørre: Fylden av hva? Eller: Hvis fylde?

Vårt neste sted er *kap. 2, 9 f.* Det minner om 1, 19 og lyder: «For i ham bor hele guddommens fylde (πᾶν τὸ πλήρωμα τῆς θεότητος) legemlig, og i ham er I fylt.» Her får vi altså høre at det dreier seg om *guddommens* fylde, men dette hjelper oss jo ikke forbi den vanskelighet at ordet første gang Paulus brukte det, sto uten noen nærmere bestemmelse. I 2, 10 støter vi også på det *verbum* som svarer til substantivet πλήρωμα: fylle (πεπληρωμένοι av πληροῦν). Dette peker i retning av at substantivet bør sees i nær sammenheng med den betydning verbet πληροῦν har, hvilket ikke er uten vekt når en skal bestemme innholdet av πλήρωμα.[1])

Kommer vi så over til *Ef.brevet,* så møter oss her en mer variert språkbruk enn i Kol.brevet.[1a]) Her tales det ikke bare — som i Kol.brevet — om «Guds fylde» eller om at de troende er fylt eller fylles — så *3, 19* —, men også om Kristi fylde, *1, 23* og *4, 13.* I 1, 22 sier Paulus (som vi anser for å være forfatteren også til Ef.brevet) at Gud «har gitt ham (d. e. Kristus) som hode over

1) Allerede 1, 9 forekommer verbet: leserne skal «fylles med kunnskap om hans (Guds) vilje». Meget nær vårt begrep kommer πληροφορία 2, 2, og πληροφορεῖν 4, 12.

1a) Vi ser bort fra Ef. 1, 10: «tidenes fylde».

alle ting til menigheten, (23) som er hans legeme, fylden av ham som fyller alt i alle.» Det er ikke lett å gi noen helt sikker oversettelse av v. 23. Den oversettelsen vi har gitt, vil i det følgende finne sin begrunnelse uten at vi her kan diskutere alle enkeltheter.[2])

Det som er påfallende i forhold til Kol.brevet er nå ikke i og for seg at Ef.brevet taler om Kristi fylde, mens vi der bare hørte om guddommens. For har Gud en fylde, så kan vel alltid Kristus ha en. Det merkelige er at Kristi *plæråma* står som et parallelluttrykk til Kristi legeme og dermed også til menigheten. Sånn synes det også å forholde seg *4, 13*: «inntil vi alle når fram til den enhet som ligger i troen på og i kunnskapen om Guds Sønn, til en fullkommen mann, til størrelsesmålet for Kristi fylde.»[3]) Å merke seg er endelig *4, 10*, hvor det heter at Kristus skal «fylle alle ting».

1.

Man kan nærme seg begrepet *plæråma* ved hjelp av en filologisk metode eller ved en religionshistorisk. Begge deler er nødvendig. Det som opptok diskusjonen omkring vårt begrep i forrige århundre, var mest de *filologiske* og leksikalske spørsmål. Det stridden særlig gjaldt, var om *plæråma* har en aktiv eller passiv betydning. Skjematisk kan vi gjøre oss klart hva de to alternativer innebærer, dersom vi tenker oss et kar fylt med vann. Er nå *plæråma* aktivt å forstå, så betegner det det som fyller, altså innholdet, vannet. Er det passivt, så angir det det som fylles, altså karet. Anvendt på menigheten som Kristi fylde vil dette si: Skal uttrykket Kristi fylde her omskrives: «det som fyller (eller utfyller) Kristus» — altså aktivt, eller: «det som er fylt av Kristus» — altså passivt? M. a. o.: er det menigheten som fyller Kristus eller er det Kristus

2) At τοῦ τὰ πάντα etc. gjelder Kristus, er vel nokså sikkert, jfr. 4, 10. 13. Likeså kan det vanskelig dras i tvil at τὸ πλήρωμα står som apposisjon til τὸ σῶμα. A. E. N. *Hitchcock* forsøkte å hevde at τὸ πλήρ. står som appos. til αὐτόν i v. 22 og altså sikter til Kristus, The Expository Times 22 1910—11, s. 91, men denne oppfatning har ikke slått igjennom. Det som er virkelig usikkert i v. 23, er om πληρουμένου skal forståes som medium eller som passiv. Særlig har J. A. *Robinson* gått inn for passiv, St. Paul's Epistle to the Ephesians 1903, s. 44 ff.; 152, og han kan for denne forståelse henvise til oldkirkelige oversettelser samt til Origenes og Chrysostomus. Vanskeligheten ligger i at en da må oppfatte τὰ πάντα ἐν πᾶσιν adverbielt, hvilket ikke passer godt med den bruk av samme eller nesten samme vending som foreligger 1 Kor. 12, 6; 15, 28; Kol. 3, 11. Særlig de to sistnevnte steder taler for å forstå πληρουμένου medialt, d. e. med aktiv betydning, sånn at tanken blir den at Kristus er i eller fyller alt i alle. Av nyere drøftelser av stedet se Stig *Hanson*, The Unity of the Church in the NT, Colossians and Ephesians 1946, s. 127 ff.

3) Om ἡλικία her går på legemsstørrelsen eller på alderen, er usikkert.

som fyller menigheten? Leksikalsk er begge tanker mulige.[4]) Den tolkning som går ut på at menigheten fyller eller utfyller eller fullstendiggjør — alle disse nyanser kan ligge i *plæråma* — Kristus, er gammel i kirkens historie.[5]) Allikevel må den avvises og det av den grunn at «fyllingen» overalt ellers i Kol.- og Ef.brevet er *en prosess som går ovenfra og nedover*, fra Gud til Kristus, eller fra Gud og Kristus (og Ånden) til menneskene. Det er menneskene eller menigheten som fylles av Kristus og ikke omvendt. Derfor må den aktive betydningen av *plæråma* her avvises.

I ethvert fall må den det, dersom den utformes i retning av gnostisk anskuelse. Og dermed kommer vi over til den *religionshistoriske* drøftelsen. I dette århundre er det mest denne som har bestemt diskusjonen omkring de to brev, særlig da Ef.brevet. Her må vi innskrenke oss til et bidrag til denne diskusjon. I virkeligheten egner begrepet *plæråma* seg utmerket til dette formål. Som kjent er πὸ πλήρωμα, brukt absolutt, en teknisk terminus blant gnostiske retninger i det 2. årh., særlig i den valentinianske gnosis. Den betegner her samlingen av de æonrekker eller emanasjoner som utgår fra den øverste Gud i den himmelske verden. Ferd. Chr. *Baur* gjorde i midten av forrige århundre gjeldende at Kol.- og Ef.brevet hadde et gnostisk grunnpreg og bygde denne teori særlig

4) Den aktive betydningen av πλήρωμά er lett å belegge i klassisk gresk (se *Liddell—Scotts* leksikon); likeså er den den vanlige i LXX og overhodet der hvor det hebr. מְלֹוֹא ligger til grunn, f. eks. i uttrykket «jorden og dens fylde», som vi finner 1 Kor. 10, 26 og flere steder i det G. T. og hvor πλήρωμα eller מלוא åpenbart betyr: det som fyller jorden. Men også den passive betydningen, πλήρωμα = det som fylles, lar seg belegge, f. eks. hos Philo, De praem. et poen. § 65, hvor han kaller sjelen for en «fylde av dyder» og nærmere forklarer dette sånn at «den intet levner tomt i seg så at andre ting kunne få adgang». Jfr. videre Corp. Herm. XII 15: verden er et πλήρωμα . . . τῆς ζωῆς, og der intet i den som ikke lever. XII 16: Gud er τὸ τῆς ζωῆς πλήρωμα, og derfor kan der ikke være noe dødt i ham. VI 4: ὁ γὰρ κόσμος πλήρωμά ἐστι τῆς κακίας, ὁ δὲ θεὸς τοῦ ἀγαθοῦ, ἢ τὸ ἀγαθὸν τοῦ θεοῦ. Se. R. *Reitzenstein*, Poimandres 1904, s. 25 anm. 1.

5) Se Origenes og Chrysostomus, anført hos *Robinson*, s. 45. I nyere tid deles denne opfatning av J. Chr. K. v. *Hofmann*, Der Brief Pauli an die Epheser 1870, s. 54, T. K. *Abbott*, A Crit. and Exeget. Comm. on the Ep. to the Ephes. a. to the Col. 1897 (Intern. Crit. Comm.), s. 37, *Robinson*, se anf. st., og P. *Ewald*, Die Briefe des P. an die Eph., Kol. u. Phil. 1905 (Zahns Komm.), s. 106. Slår en inn på denne veien, så vil en gjerne tillegge *plæråma* betydningen «det som utfyller, gjør komplett, fullstendiggjør», jfr. Kol. 1, 24 (jfr. E. *Percy*, Die Probleme der Kol.- u. Eph.briefe 1946, s. 384 anm. 33). Foruten det ovenfor nevnte kan anføres mot denne tolkning at den forutsetter en annen betydning for substantivet enn for verbet. Det er nemlig vanskelig å komme forbi at verbet overalt i de to brevene må bety «fylle», ikke «fullstendiggjøre» eller «fullende» el. likn. (denne siste betydning holder *Ewald* på, s. 107). Bedre overfor denne innvending klarer seg den nedenfor utførte gnostiserende tolkning av stedet, for her gjøres Kristus fullstendig nettopp ved at han fylles.

på plæråma-begrepet.[6]) Både i gnostisismen og i våre to brev betegner, mente *Baur, plæråma* en manifestering eller konkretisering av den øverste Gud, som ytrer seg i en prosess som begynner ovenfra i Gud og går nedover mot altet og menneskene.[7])

Imidlertid har forskningen siden forrige århundre vesentlig forandret det billede man før hadde av gnostisismen.[8]) Man oppdaget en side ved den som man før ikke hadde sett, nemlig at den er bestemt av en egenartet *myte*. Man kalte denne myten for myten om den «forløste forløser»,[9]) for derved å karakterisere den eiendommelige tanke at forløseren egentlig ikke er annet enn summen av menneskesjelene og derfor selv blir forløst sammen med dem. Han forløser sjelene fordi han er steget opp til himmelen før dem og har banet vei for dem. Men han forløses samtidig selv ved at sjelene følger ham på oppstigningen, for da han er summen av alle pnevmatiske sjeler, kan han ikke selv gå inn i fullkommenheten før alle sjelene er kommet opp og inn i ham. Men myten har også en kosmologisk side, for denne sjelemasse, som er av himmelsk opphav, er det egentlig som gjør at verden er blitt til og består, den «bærer» verden, som det heter.

Oppstignings- og forløsningsprosessen kan i gnosis betraktes under forskjellige billeder, bl. a. som en oppbygning av forløserens legeme. Og dermed befinner vi oss åpenbart i nærheten av den tanken vi har i Kol.- og Ef.brevet at kirken er Kristi legeme og han dens hode, og at der er en prosess i gang som sikter på å bygge opp dette legeme, se særlig Ef. 4, 12 ff.; Kol. 2, 19. En tolkning av Ef.brevet ad disse linjer er forsøkt særlig av H. *Schlier*[10]) og E. *Käsemann*[11]). Den fulle bruk av plæråma-begrepet har riktignok ingen av dem gjort til støtte for tolkningen, trass i at et forsøk i den retningen skulle ligge nær nok. Dog bør man da ikke ta utgangspunkt i det valentinianske plæråma-begrep. Meget nær-

6) Paulus, der Apostel Jesu Christi 1845, s. 425 ff.

7) *Baur* betoner meget riktig at *plæråma* ikke betegner den høyeste Gud selv, men manifestasjonen eller realiseringen av ham i æonrekkene, s. 425 f. *Baur* pekte her på noe som vel har betydning for forklaringen av det gnostiske plæråma-begrep, se nedenf. s. 66. Grunnen til at *Baur* hadde syn for dette moment i plæråma-begrepet, var at han så på emanasjonstanken, altså bevegelsen ovenfra og nedad, som noe for gnostisismen karakteristisk. Heri skiller han seg fra den gnostiserende tolkning av det N. T. i vårt århundre, som mer fester seg ved den oppadgående bevegelsen som fører sjelene tilbake til det himmelske hjem og som betrakter *plæråma* mer som målet for denne bevegelse, se nedenfor.

8) Dette skyldes i første rekke R. *Reitzensteins* forskninger.

9) Se f. eks. *Reitzenstein*, Das iranische Erlösungsmysterium 1921, s. 116, E. *Käsemann*, Leib u. Christi 1933, s. 67.

10) Christus u. die Kirche im Epheserbrief 1930.

11) Leib und Leib Christi, s. 138 ff.

mere ligger det å konstatere at der i gnostiske eller rettere manikéiske tekster (manikéismen blir, med rette eller urette, i nyere tid gjerne dratt inn i den gnostiske krets) foreligger klare paralleller til den tanke at guddommen fyller altet (Ef. 1, 23; 4, 10). Og den guddom det her er tale om, er i de manikéiske tekster identisk nettopp med den forløserskikkelse som er summen av sjelene. Denne skikkelse kalles i manikéismen bl. a. «lyssøylen», og om denne lyssøyle heter det: «die die Welten trägt und das All ganz erfüllt».[12]) Men ikke bare det: Denne lyssøyle ikke bare fyller altet, den fylles p. d. a. s. selv av sjelene sånn at resultatet blir at lyssøylen «er *full av* (γέμει) de rensede sjeler».[13]) Her hører vi altså at forløserskikkelsen fylles av sjeler, ja utgjøres av disse.

Hvor nær vil det ikke ligge å tolke f. eks. *Ef. 4, 13* ut fra disse synspunkter, så meget mer som uttrykket «fullkommen mann», som vi der finner, foreligger nettopp i de samme manikéiske tekster som vi henviste til, som en betegnelse for lyssøylen?[14]) Etter denne tolkning utgjør altså de troende ikke bare Kristi legeme, men Kristus selv, for det er jo han selv som etter dette skjema er den «fullkomne mann». Det er han som vokser til den fulle størrelse ved at menigheten utvikler seg henimot sitt mål. Dette vil det altså si at menigheten er Kristi fylde: den fyller ham, fyller ham opp, gjør ham fullstendig.[15])

Det kan ikke nektes at denne tolkningen gir en klar logisk sammenheng i det nevnte vers. Allikevel er den ikke holdbar. Mot den kan innvendes at de nevnte manikéiske tekster er av sen dato, og at uttrykket «fullkommen mann» ikke er uvanlig og er kjent bl. a. fra Stoa og fra Philo. Viktigst er dog det eksegetiske argument at det som Ef.brevet vil vise, ikke er hvilken betydning de troende har for Kristus, men hvilken betydning Kristus har for

12) E. *Waldschmidt*—W. *Lentz*, Die Stellung Jesu im Manichäismus 1926, s. 57, jfr. *Schlier*, s. 29. Likn. *Waldschmidt—Lentz*, s. 97, hvor det om verdenstreet heter: «(dessen) Stamm allerhaltend die Welt erfüllt», jfr. *Käsemann*, s. 69.

13) Hegemonius, Act. Arch. VIII (p. 13, 12 f.). Jfr. at månens skive «fylles» (πληροῦται), nemlig av sjeler; månen «fyller» (πληροῖ) skipet som frakter sjelene opp til himmelen. Jfr. πεπλήρωται Corp. Herm. XIII 9 brukt ved beskrivelsen av hvordan det nye menneske bygges opp og sammenføyes; se *Käsemanns* kommentar til avsnittet, s. 74 ff., og H. *Jonas*, Gnosis u. spätantiker Geist 1934, s. 202. Se også de med Act. Arch. VIII parallelle steder hos Schahrastâni (*Jonas*, s. 316) og Epiphan., Adv. hær. II, LXVI, IX (Migne, Bd. 42, p. 44); på sistnevnte sted forekommer πλήρωσις. Det av *Käsemann* s. 68 anførte sted Johannesakter kap. 108 (Bonnet I s. 206) hører hjemme ikke i gnostisk sammenheng, men i jødisk, jfr. sammenstillingen av περιέχειν og πληροῦν hos Philo, Leg. all. I 44 (se nedenf. s. 55).

14) Så både *Waldschmidt—Lentz*, s. 57 og Act. Arch. VIII. Se H. *Schlier*, Religionsgesch. Untersuch. zu den Ignatiusbriefen 1929, s. 88 anm. 2.

dem. Det kan derfor ikke være de som bringer Kristus til fullhet og fullstendighet, til den fulle størrelse, men må være han som gjør alt dette for dem eller rettere for menigheten.

Dertil kommer at den gnostiske eller gnostiserende tolkningen er uttrykk for en meget ensidig religionshistorisk orientering. Hittil har man ikke undersøkt om den gammeltestamentlig-jødiske tradisjonen har noe materiale å avgi til belysning av de steder det her gjelder. Etter vår oppfatning foreligger det her stoff som er egnet til å kaste nytt lys over plæråma-begrepet og de sammenhenger som det står i i Kol.- og Ef.brevet. Vi skal her forsøke å ta fram noe av dette stoff.

2.

At[16]) Gud fyller himmel og jord, står allerede i det G. T., Jer. 23, 24, likeså at jorden er full av hans ære, Jes. 6, 3; Num. 14, 21; Slm. 72, 19, eller at hans barmhjertighet fyller jorden, Slm. 33, 5; 119, 64. Særlig det førstnevnte stedet, *Jer. 23, 24,* anfører rabbinerne ofte i den sammenheng det her gjelder.[16a]) Dette stedet siteres således til bevis for at Gud er en stor Gud, og at en ikke kan unnfly ham hvor en enn søker hen i verden.[17]) Likesom sjelen fyller legemet, så «fyller Gud sin verden», sies det med henvisning til samme gammeltestamentlige sted.[18]) Likeså framholder *Philo,* når han skal bevise at en ikke kan skjule seg for Gud, at han «har *fylt alle ting* og går gjennom alt og ikke har latt noe tomt eller forlatt av seg selv».[19])

Disse steder gir uttrykk for den generelle tanken at Gud er nærværende overalt, med sin virksomhet og sin makt og med sitt dømmende øye. Men enda har vi ikke pekt på den eiendommelige dialektikk som etter jødisk tanke bestemmer Guds forhold til ver-

15) Jfr. *Schlier,* Christus u. die Kirche, s. 28 f.

16) Dette avsnitt (2) utgjorde prøveforelesning for den teol. doktorgrad, holdt 4. des. 1951 (selvvalt emne).

16a) Se G. F. *Moore,* Judaism 1932 I, s. 371 f.

17) Jose ben Chananja, Exod. Rabb. III 16 (*Strack—Billerbeck,* Komment. III, s. 598, til Ef. 4, 10). Jfr. Mek. Bo 1, *Moore,* s. 371 anm. 3.

18) מלא את עולמו Lev. Rabb. IV 8 = B. Berak. 10a (*Strack—B.* III, s. 598 f. til Ef. 4, 10).

19) Leg. all. III 4: πάντα γὰρ πεπλήρωκεν ὁ θεὸς καὶ διὰ πάντων διελήλυθεν καὶ κενὸν οὐδὲν οὐδὲ ἔρημον ἀπολέλοιπεν ἑαυτοῦ. Se også I 44, hvor det skal bevises at Gud ikke behøver å flytte seg fra sted til sted for å kunne utføre noe i verden: . . . τὰ μὲν ἄλλα ἐπιδεᾶ καὶ ἔρημα καὶ κενὰ ὄντα πληρῶν καὶ περιέχων. Likn. De immut. 57: πεπληρωκὼς τὰ πάντα.

den. Det merkelige er at mens det p. d. e. s. sies at Gud fyller verden, heter det også at verden ikke rommer ham. Også denne siste tanke finner vi allerede i det G. T., *1 Kong. 8, 27,* hvor Salomo ved innvielsen av templet sier at «himlenes himler» ikke *rommer* Gud — hvor meget mindre da det hus som han har bygd. Om dette stedet minner *Jes. 66, 1,* som også skal anføres da vi siden får bruk for det: «Så sier Herren: Himmelen er min trone og jorden er skammel for mine føtter — hva for et hus vil I så bygge meg og hva for et sted skal være mitt hvilested?»

Allerede fra disse gammeltestamentlige steder er skrittet ikke langt til *Ef. 1, 23* og *4, 10,* hvor det heter at Kristus fyller alle ting. Forklaringen til at Kristus her innføres som den som fyller verden, er at han like før er beskrevet som den som har satt seg ved Faderens høyre hånd over alle himler (4, 10 = 1, 21) — og at disse to tanker på dialektisk vis hører sammen. Bare den som ikke rommes av verden og som derfor er over alle himler, over verden, kan fylle verden, d. e. være dens herre. Begge deler er altså uttrykk for Kristi intronisasjon.[20]) Allerede med dette har vi kastet lys over tankeutviklingen i 1, 20 ff. og 4, 9 f., idet vi har funnet grunnen til at plæråma-forestillingen her innføres.

At nå jødedommen faktisk kombinerer de to tanker at Gud fyller verden, og at han ikke rommes av verden, er kanskje lettest å belegge hos Philo. Han sier: «For for Gud ville ikke engang hele verden være i stand til å være *rom* (χωρίον) eller *bolig* (διαίτημα), etter som Gud er sitt eget *rom* (τόπος) og *full* av seg selv (ἑαυτοῦ πλήρης) og selv er tilstrekkelig for seg selv; han *fyller* og omfatter (πληρῶν καὶ περιέχων) alt annet, som er mangelfullt og tomt og øde, men han selv omfattes ikke av noe annet . . .»[21]) Tanken er altså

20) Det er derfor helt korrekt når *Arist.br. 132* taler om at «alle steder er fylt av Guds *herskermakt*» (πεπληρωμένου παντὸς τόπου τῆς δυναστείας).

21) Leg. all. I 44, hvor Philo forklarer gudsbetegnelsen τόπος, hvilket i denne sammenheng er av betydning. Et parallelt sted er De somn. I 62 f. Mer filosofisk uttrykker Philo seg De poster. 14, hvor han sier at Gud er «over både rom og tid (ὑπεράνω καὶ τόπου καὶ χρόνου). For skjønt han har underkastet seg alt det som er blitt til, så omfattes han ikke av noe, men går ut over alle ting (ἐπιβέβηκε δὲ πᾶσιν). *Skjønt han er transcendent og utenfor det som er skapt, så har han ikke desto mindre fylt verden med seg selv* (ἐπιβεβηκὼς δὲ καὶ ἔξω τοῦ δημιουργηθέντος ὢν οὐδὲν ἧττον πεπλήρωκε τὸν κόσμον ἑαυτοῦ)». Guds «transcendens» uttrykkes ved hjelp av preposisjonen ὑπεράνω, hans «immanens» ved verbet πληροῦν. Det samme er tilfelle Ef. 1, 21. 23; 4, 10. Med dette er det også klart at Kristus ikke fyller alle ting ved sin nedstigning og oppstigning, som noen tolkere mener, men først etter at han er steget opp over alle himler. — Naturligvis bør man

den at Gud er uavhengig av verden, opphøyd over den og derfor ikke kan rommes av den, mens verden derimot i sin bestående ikke kan klare seg alene og derfor må fylles av Gud.

Det er for øvrig ikke til å unngå å legge merke til at vi med disse Philo-sitater også på andre punkter nærmer oss Kol.- og Ef.brevets terminologi. Paulus taler om at guddommens fylde *bor* i Kristus; tilsvarende taler Philo om «bolig» i denne sammenheng. Som vi siden skal se, er dette ingen tilfeldighet. Men også selve spørsmålsstillingen i Philo-sitatene er beslektet med den som foreligger i Kol.- og Ef.brevet. Philo søker her å bestemme hva det vil si at Gud virkelig er Gud i hans forhold til verden. På tilsvarende måte vil Paulus i Kol.- og Ef.brevet vise at Kristus har fått del i Guds makt og velde over verden og således er hode for, dvs. herre over de makter og myndigheter som ifølge disse brev rår over de forskjellige deler av verden (se Kol. 1, 16; 2, 10; Ef. 1, 21 f.). Eller med andre ord at Kristus har fått del i Guds «guddom».

Det er på et av plæråma-stedene, *Kol. 2, 9*, at Paulus anvender ordet «guddom» (θεότης), et ord som han ellers aldri bruker. Som vi straks skal se er valget av dette ord nettopp her ingen tilfeldighet. Vanligvis forklarer man det sånn, at Paulus søker et uttrykk for en abstrakt sammenfatning av Guds vesensegenskaper. I virkeligheten er det nettopp den før omtalte maktfylde og herrestilling som Gud har i sin *relasjon til verden*, som han tenker på. At dette forholder seg så, framgår av at også rabbinerne griper til termen «guddom» (אלהות) når de skal gi uttrykk for denne tanke og det innenfor rammen nettopp av det problemkompleks vi her taler om. Således finner vi følgende tolkning av det gammeltestamentlige gudsnavn El Schaddai (Gen. 17, 1): «Jeg er den for hvem ikke verden og dens *fylde* er nok for min *guddom*», d. e. til å romme min guddom.[22]) Her finner vi altså ordet אלהות = θεότης, som er sjeldent hos rabbinerne og sjeldent hos Paulus, brukt i sammenheng med termen מְלוֹא = πλήρωμα. Det samme er tilfelle Kol. 2, 9. Kan det være noen tilfeldighet? Åpenbart ikke. Vi befinner oss her innenfor en og samme problemkrets, der spørsmålet gjelder Guds relasjon til verden i den ovenfor angitte forstand.

I forskjellige formler søker rabbinerne å gi en løsning på dette problem. Et sted heter det: «Den Hellige, priset være han, er ver-

her ikke tale om at Gud (eller Kristus) er «verdenssjel» som M. *Dibelius* gjør, An die Kol., Eph., an Philem. 1927 (Lietzmanns Handb.), s. 12, hvilket også påpekes av *Moore*, I, s. 370 f.

22) Gen. Rabb. XLVI 3, p. 461, 1. Eliezer b. Jaqob: אני הוא שאין העולם ומלואו כדיי לאלהותי. (Se W. *Bacher*, Die Agada der Tannaiten II 1890, s. 287.)

dens sted, men hans verden er ikke hans sted.»[23]) D. e. i Philos språk: Gud omfatter verden, men omfattes ikke av den. P. d. a. s. kan verden av den samme rabbi betegnes nettopp som Guds sted: «Mitt sted (d. e. verden) er et bihang til meg, og jeg er ikke et bihang til mitt sted.»[24]) P. d. e. s. er altså verden ikke Guds sted, fordi han er opphøyd over verden, p. d. a. s. er den Guds sted, fordi Gud jo er virksom i verden, men da sånn at verden er et bihang til ham, d. e. han er herre og har overmakten. Begge tanker sammenfattes i *Targ. til 2 Krøn. 2, 5:* «den nederste himmel og den midterste himmel og den øverste himmel er ikke i stand til å fatte (romme, יסובבון) ham, for han bærer (סביל) alt (כלא) ved sin krafts arm . . . og dypet og hele verden bæres (מסתוברין) ved hans ords ånd.» At Gud bærer verden er uttrykk for samme tanke som at han fyller den, jfr. Hebr. 1, 3.[25])

Men enda mangler det et ledd i den parallellisme som vi søker å påvise mellom våre vers og den gammeltestamentlig-jødiske bestemmelse av Guds relasjon til verden. Vi har funnet den tanke at Gud fyller verden, og at han kan gjøre dette nettopp fordi han ikke rommes av verden, men sitter på sin trone over alle himler. Den tanken som mangler, er den at Gud er nærværende i verden på en særskilt måte, i det som man i dogmatikken pleier å kalle den spesielle åpenbaring. Også denne tanken ligger allerede implicit i de gammeltestamentlige steder vi har anført, 1 Kong. 8, 27; Jes. 66, 1, for her var det nettopp spørsmål om hvordan Gud, som fyller himmel og jord, henholdsvis som er større enn og over himmel og jord, kan bo i templet. I det G. T. finner problemet enda ikke noen formulert løsning, men det gjør det i jødedommen. Man kan si at hele den jødiske teologi fra en side sett kretser om dette problem.

Targums oversettelse av de to nevnte gammeltestamentlige steder går innholdsmessig stort sett ikke ut over den hebraiske grunntekst. Allikevel er *Targ. til 1 Kong. 8, 27* av stor interesse fordi terminologien med ett slag fører oss hen til Kol. 1, 19; 2, 9. Targum oversetter på følgende måte: «For hvem kan fatte det? og hvem kan forestille seg det? Har det virkelig *behaget Herren* (אתרעי יי) å la sin *Schĕkina bo* (לאשראה שכנתיה) blant mennesker som lever

23) Gen. Rabb. LVIII 9, p. 778, 1, Jose bar Chalaphtha: הקב"ה מקום עולמו ואין עולמו מקומו.

24) Tanch. B., Ki tissa § 16 = Exod. Rabb. XLV 6, Jose bar Chalaphtha (*Bacher*, ibid., s. 185). «Bihang»: egentl. et adj.: טָפֵל = «was einer Hauptsache angeschlossen ist» (J. *Levys* leksikon s. v.).

25) Teksten hos P. de *Lagarde*, Hagiographa chaldaice 1873. Det anførte sted utgjør den nærmeste parallell til Hebr. 1, 3, som igjen står Kol. 1, 15 ff. nær.

på jorden? Se, himlene og himlenes himler er ikke i stand til å fatte (romme) din herlighet, hvor meget mindre da dette hus som jeg har bygd.»[25a]) Den terminologiske overensstemmelse med *Kol. 1, 19* er slående. Her finner vi altså forklaringen til at Paulus anvender ordet εὐδόκησεν, «det behaget», og likeså ordet κατοικῆσαι, «ta bolig». Begge deler er hva vi kan kalle termini techn. for tanken om Guds spesielle nærvær på jorden. Dette framgår forresten allerede av *LXX's* oversettelse av et sted som *Slm. 68, 17* hvor det tales om at «det behaget Gud å bo» på Sion.[25b]) Likeså kan anføres *Targ. til Slm. 68, 17:* «. . . Det er ikke mitt *behag* å gi loven på høye og hovmodige fjell. Se, Sinai berg, som er lavt, har det *behaget* Herrens Ord (d. e. Gud selv) å la sin *Schĕkina bo* på. Alene i himlenes himler vil Gud bo for evig.»[26]) Med den siste setning avviker Targ. påfallende fra grunnteksten, men nettopp dette viser oss at vi også her befinner oss innenfor den samme problemkrets. Spørsmålet er: hvordan kan den Gud som er opphøyd over alle himler, hvis evige bolig er i himmelen, bo på jorden? — De to anførte Targum-steder bruker termen *Schĕkina,* eller aramaisk Schĕkinta, som også egentlig betyr «bolig» eller rettere «boen», og som ofte brukes til å angi Guds spesielle nærvær på jorden. Til denne term, som i vår sammenheng blir av stor betydning for tolkningen av plæråma-begrepet, kommer vi tilbake.

En bekreftelse av den terminologiske anvendelse av uttrykket «det behaget», brukt i den nevnte saklige sammenheng, finner vi i et utsagn av R. Meir. Det spørsmål stilles ham hvordan Gud, som ifølge Jer. 23, 24 fyller himmel og jord, kan sies å tale med Moses mellom de to bærestengene på paktens ark. Han gir følgende svar: «Når det *behager ham* (רוצה, den hebr. motsvarighet til det aram. רעא, אתרעי, som av LXX ofte gjengis med εὐδοκεῖν) *'fyller* han himmel og jord', og når det *behager ham,* taler han med Moses ut fra stengene på paktens ark.»[27]) R. Meir bruker forresten ved samme høve en liknelse for å gjøre saken klar. Han lar spørsmålsstilleren se seg selv i et forstørrelsesspeil og i et forminskelsesspeil. I det ene ser han et stort billede, i det annet et lite billede av seg selv. Og R. Meir sier: «Når du kan forandre deg til hva du vil, hvor meget mer da Gud?» Interessant er her bruken av ordet «*billede*» (בּוּבְיָא eller בֻּבְיָא) i sammenheng med

25a) Tekst i J. *Buxtorfs* rabbinerbibel, Basel 1618—19.

25b) ὃ εὐδόκησεν ὁ θεὸς κατοικεῖν ἐν αὐτῷ.

26) לית רעותי למתן אוריתא על טוריא גיותנין מבסרניא הא טור סיני דמכיך רגג מימרא דיי לאשראה עלוי שכינתיה לחור בשמי שמיא יי ישרי לעלמא (Buxtorf).

27) Gen. Rabb. IV 4, p. 28, 1 f.

plæråma-tanken. Det samme finner vi nemlig Kol. 1, 15, hvor Kristus betegnes som «et billede av den usynlige Gud».[28])

R. Meirs utsagn viser oss at spørsmålet om hvordan Guds *plæråma* kunne ta bolig i helligdommen, beskjeftiger jødedommen. Ja, for sånn har vi etter det foregående rett til å omskrive Meirs utsagn, selv om han ikke akkurat bruker *substantivet plæråma.* Også andre svar gis på spørsmålet. En senere lovlærd sier: «Noen ganger rommer (מחזיקים) ikke verden og dens *fylde* (מלואו) hans *guddoms* herlighet (כבוד אלהותו) og noen ganger taler han med mennesket mellom dets hodehår.»[29]) I en parallell gjengivelse av samme utsagn heter det istedenfor tanken at verden og dens fylde ikke rommer Gud, at «Guds herlighet *fyller* hele verden», og vi forstår nå at dette bare er en variasjon av samme sak.[30]) De to nevnte tanker er i jødedommen likesom i Ef.brevet nær forbundet med hverandre. At utsagnet bruker det sjeldne ordet «guddommen» forbauser oss etter det foregående ikke.

Men rabbinerne forsøker også å gi en enda mer konkret løsning på problemet om hvordan den Gud som ikke rommes av himmel og jord, kan være til stede på et bestemt sted på jorden. En annen versjon av det sist anførte utsagn lyder: «*De øvre og de nedre*[31]) rommer (מחזיקים) ikke den Helliges herlighet — priset være han —, og dog *sammentrenger han seg* (צמצם עצמו) mellom hodehårene (på et menneske)».[32]) Men denne teori vil rabbinerne egentlig ha sagt at den *hele* Gud er til stede der hvor han er nærværende på jorden, og dermed nærmer vi oss en forklaring av πᾶν i uttrykket πᾶν τὸ πλήρωμα Kol. 1, 19; 2, 9.

Enda nærmere en forklaring av denne formulering kommer vi i et annet utsagn, som behandler spørsmålet om hvordan Guds herlighet kan *fylle* helligdommen og samtidig *fylle* det som er

28) Også εἰκών kan brukes om et speilbillede, se *Liddell—Scotts* leksikon s. v. At tanken om billedet og tanken om fylden hører nær sammen, framgår også av Hebr. 1, 3 hvor ἀπαύγασμα svarer til εἰκών og «bæringen» av verden til «fylden», se ovenf. s. 57 anm. 25.

29) R. Anani b. Sason, Gen. Rabb. IV 4, p. 28, 3 f. Slutten av utsagnet sikter til Job 38, 1, hvor סַעֲרָה leses som שַׂעֲרָה. Til autorens navn se W. *Bacher,* Agada der paläst. Amoräer III 1899, s. 547 anm. 5.

30) Exod. Rabb. III 7.

31) Jfr. Paulus' uttrykksmåte Kol. 1, 16. 20; Ef. 1, 10: det som er i himmelen og på jorden.

32) Pesiq. Rabb. XLVII, p. 190a. Til ordet צמצם se Pesiq. p. 152a: Gud forlater sitt råd der oppe og stiger ned og *trenger* sin Schĕkina *inn* blant dem der nede (se *Levys* leksikon s. v.). På tilsvarende måte trenges israelittene inn mellom stengene på paktens ark, hvilket er et tegn på at Schĕkina bor blant dem, Gen. Rabb. V 7, p. 36, 10 f., jfr. Pesiq. p. 147b om Israel ved Sinai.

utenfor, d. e. verden.[33]) Løsningen forsøker R. Levi å gi ved hjelp av en liknelse: Tabernaklet liknet en hule som ligger ved havet. Stiger nå vannet, blir hulen *full* av vann, og dog avtar ikke havet i volum. «Således *fyltes* tabernaklet av Schĕkinas glans og allikevel *manglet* (חסר) verden (som helhet) intet av Schĕkina.» Deretter følger spørsmålet: «Når tok Schĕkina *bolig* i verden? Da tabernaklet ble reist.»[34]) Det som her skal bevises, er at verden i sin helhet fremdeles var full av Guds Schĕkina, av hans nærvær, til tross for at også helligdommen fyltes av den. Dermed har vi forestillingen om delingen av fylden, en forestilling som avvises. Der er herfra bare et lite skritt til den tanke at *hele* fylden er til stede også i helligdommen. Fylden kan ikke deles.[35])

Det er ikke vanskelig å se at mer og mer av terminologien og forestillingsmaterialet på våre steder i Kol.- og Ef.brevet nå begynner å dekkes av paralleller fra den jødiske teologi. Vi så først at forestillingen om at guddommen fyller verden etter jødisk tanke henger nær sammen med forestillingen at han sitter på sin trone *over* verden, og fikk dermed belyst Ef. 1, 23 og 4, 10. Nå har vi også sett at den Gud som fyller verden, også *fyller helligdommen* eller tar *bolig* i helligdommen, og dermed har vi funnet utgangspunktet for forståelsen av Kol. 1, 19 og 2, 9. At Kristus i Kol.brevet inntar samme plass som templet i den gamle pakt, trenger ingen særlig forklaring. Og at det her ikke bare dreier seg om abstrakte analogier på det teoretiske plan, framgår av de mange og slående terminologiske overensstemmelser.

Men har vi funnet noen forklaring på bruken av selve vokabelen *plæråma?* I det G. T. og i jødedommen fant vi verbet fylle, nemlig når det sies at Gud eller hans herlighet fyller verden, og at den fyller templet. *Substantivet plæråma* fant vi i disse tanker bare i vendingen «verden (jorden) og dens fylde»,[36]) riktignok for jødedommens vedkommende i utsagn som hører inn i den tankekrets det her gjelder. Derimot fant vi et annet substantiv, nemlig *Schĕkina.* Og det vil vise seg at *Schĕkina* både formelt og saklig anvendes på en måte som er helt parallell til den bruk som gjøres

33) Begge deler står nemlig, etter rabbinernes eksegese, i Skriften, nemlig 1 Kong. 8, 11 og Esek. 10, 4.

34) Høys. Rabb. til 3, 10 = Pesiq. p. 2b. Se *Moore* I, s. 370, *Bacher,* Amor. II, s. 427.

35) Jfr. tanken at «hele Israel» fikk plass i forgården omkring tabernaklet til tross for at denne var relativt liten (Exod. 27, 18), hvorav en ser «at det lille rommer det meget»: שבועט החזיק את הברובה, Jose bar Chalaphtha, Gen. Rabb. V 7, p. 36, 2 ff. 9. Smlgn. også bruken av ordet צמצם om Israel i lignende sammenheng, se ovenf. s. 59 anm. 32.

36) Se ovenf. s. 56 og 59.

av *plæråma* i Kol. 1, 19; 2, 9. Som nevnt betyr Schĕkina egentlig «boen», idet det er et verbalsubstantiv til verbet *šākan*, som i det G. T. brukes til å betegne Guds nærvær i helligdommen.[37]) Hos rabbinerne er det mange ganger blitt en rent alminnelig gudsbetegnelse ved siden av andre liknende omskrivninger for Gud.[38]) Men det kan også ofte mer spesielt angi hans nærvær blant menneskene.

Vi har flere ganger støtt på uttrykket Schĕkina i de anførte tekster. I virkeligheten har alle de tre grunntanker som vi har operert med og som grupperer seg omkring plæråma-tanken, nær sammenheng også med Schĕkina-begrepet. 1. Schĕkina er det som fyller verden.[39]) 2. Schĕkinas plass er i himmelen, hvilket bare er en omskrivning for at Gud selv er i himmelen.[40]) Og endelig 3. Schĕkina eller Schĕkinas glans er det som fyller templet.[41]) Eller samme tanke uttrykt på annen måte: Schĕkina er det som tar bolig i Israel eller i templet.[42]) Den konklusjon er ikke til å komme forbi at *plæråma* Kol. 1, 19; 2, 9 er et *parallellbegrep til Schĕkina*, formalt og for en stor del innholdsmessig. I virkeligheten synes Paulus her å ha tatt opp en jødisk *gudsbetegnelse* analog med Schĕkina, om enn kanskje en som ikke er så teknisk fastlagt som dette.[42a]) Schĕkina er, som nevnt, en substantivering

37) Se *Strack—B.* II, s. 314, videre R. D. *Middleton*, Logos and Shekinah in the Fourth Gospel, Jew. Quart. Review, New Series, 29 1938—39, s. 113 ff.

38) Som f. eks. «stedet», «ordet», «himmelen» osv., se *Strack—B.* II, s. 308 ff.

39) B. Sanh. 39a = *Strack—B.* I, s. 795; Høys. Rabb. til 3, 10, se ovenf. s. 60 anm. 34. Intet sted er tomt for Schĕkina, R. Jehoschua ben Qarcha, Exod. Rabb. II 9 = Høys. Rabb. 3, 10 = *Strack—B.* II, s. 680. Se *Moore* I, s. 370 ff., J. *Bonsirven*, Le Judaïsme palestinien I 1934, s. 207.

40) I sammenheng med den tanke at verden ikke rommer Gud, brukes, så vidt sees, ikke gjerne ordet Schĕkina, men heller כְּבוֹד, henhv. «herlighetens glans», se Targ. 1 Kong. 8, 27; 2 Krøn. 2, 5; Jes. 66, 1; Gen. Rabb. IV 4, p. 28, 3 (Anani b. Sason). Men Schĕkina og Kabod er langt på vei parallelle begreper og brukes delvis om hverandre, se Sverre *Aalen*, Die Begriffe Licht u. Finsternis im AT, im Spätjudentum und im Rabbinismus 1951, s. 316 f. Også herligheten fyller jorden, se Jes. 6, 3; Num. 14, 21; Slm. 72, 19.

41) R. Levi, Høys. Rabb. 3, 10, se ovenf. s. 60; Targ. Onk. Exod. 40, 34 f. etc.

42) Targ. Jes. 66, 1; 1 Kong. 8, 27; Slm. 68, 17 etc.; se videre Die Begriffe Licht und Finsternis, s. 273.

42a) En nærmere undersøkelse av den eldre kommentarlitteratur brakte for dagen at teorien tidligere er framsatt av Erlanger-teologen G. Chr. Adolph v. *Harless* i hans Commentar über den Brief Pauli an die Ephesier (1834, her etter 2. unveränd. Aufl. 1858), til Ef. 1, 23, s. 125. *Harless* kjente imidlertid Schĕkina-begrepet bare fra andrehånds kilder (som Buxtorfs Lexicon chaldaicum) og kunne derfor ikke gi noen egentlig begrunnelse av tesen. Teorien synes ikke å være tatt av opp noen senere kommentar. Den omstendighet at valentinianerne brukte termen τὸ πλήρωμα, ser ut til å ha virket som en sperr for undersøkelser i annen retning. Det ble ikke engang undersøkt

av verbet *šākan*, bo, som betegner Guds nærvær i templet. πλήρωμα, henhv. מְלֹא er en substantivering av verbet πληροῦν, henhv. מָלֵא, som betegner at Gud er nærværende i verden og i templet. Begge betegner Gud selv, men samtidig sånn at de mer eller mindre tar sikte på Gud i en bestemt funksjon. Videre: השכינה brukes absolutt og med best. art.[43]) τὸ πλήρωμα brukes likeså absolutt, Kol. 1, 19, riktignok med bestemmelsen πᾶν foran seg, hvilket tyder på at τὸ πλήρωμα enda ikke er teknisk festnet nok til å utelukke en friere anvendelse. Formelen «Herrens Schĕkina» er hyppig i Targum.[44]) Til denne språkbruk svarer uttrykkene «guddommens fylde» Kol. 2, 9 og «Guds fylde» Ef. 3, 19. Enda nærmere uttrykket «guddommens fylde» kommer forresten formuleringen «hans guddoms herlighet» som vi gjenga ovenfor. For «herligheten» (כבוד, δόξα) er i virkeligheten nær beslektet med Schĕkina og brukes av rabbinerne ofte istedenfor dette.[45]) Hermed har vi gitt en naturlig forklaring på at Paulus *første gangen* han innfører plæråma-begrepet (Kol. 1, 19), bruker det absolutt, uten nærmere bestemmelse, mens han 2, 9 taler om «guddommens fylde». Det er ellers virkelig ikke lett å finne noen forklaring på denne eiendommelige språkbruk. Gnostikerne taler om τό πλήρωμα absolutt, men de kan ikke la dette uttrykk alternere med «guddommens fylde» eller liknende.

Dermed er det også klart at genitivforbindelsen «guddommens fylde» ikke skal gjengis med: «sammenfatningen av guddommens egenskaper», «innbegrepet av det som tilsammen utgjør Gud» eller liknende, sånn som vanligvis skjer. Genitiven er en vanlig possessiv genitiv. Og i virkeligheten kan bare en possessiv genitiv stå i et så løst forhold, begrepsmessig sett, til det styrende ord, at den kan falle bort, som i 1, 19. Og hva betyr så τὸ πλήρωμα på disse steder? Det betegner Gud selv i en bestemt funksjonsrelasjon, Gud i hans egenskap av allmektig, aktiv herre over det skapte og over historien. τὸ πλήρωμα innbefatter all Guds virksomhet og plan i skapelsen og frelsen, men betoner samtidig at han er opphøyd over verden, at han er guddom i streng mening. Han er større enn ver-

om Philo skulle ha noe stoff til belysning av begrepet. H. J. *Holtzmann*, som ellers interesserte seg sterkt for philonske paralleller til det N. T., fulgte her, om enn forsiktig, de signaler *Baur* hadde gitt i gnostisk retning (Kritik der Epheser- und Kol.-briefe 1872, s. 299 ff.). J. B. *Lightfoot*, Saint Paul's Epistles to the Col. and to Philem.[3] 1904, mente at termen var av palestinensisk opphav og ikke av aleksandrinsk, s. 259 f., men gir ingen begrunnelse.

43) Se *Strack—B.* II, s. 314 og *Levy* s. v. שכינה.

44) שכינתא דיי. Se *Bonsirven*, Judaïsme I, s. 130.

45) Se ovenf. s. 61 anm. 40.

den og samtidig verdens grunn, styrer og herre, ja, han er samtidig nær i verden og særlig i templet. At den Gud som så skal fattes, har tatt bolig i Kristus, er det Kol. 1, 19; 2, 9 sier.[46]) At denne tolkning står i samklang med Kol.- og Ef.brevets tankeverden er åpenbart. Det er jo nettopp spørsmålet om forholdet mellom Kristus og det kosmiske som gir disse brev deres egenart i forhold til de andre paulinske brev.

At τὸ πλήρωμα er et parallellbegrep til Schĕkina er nå ikke eksklusivt å forstå. Også andre begrep kan her dras inn. Saklig, og delvis også terminologisk, kan en også sammenlikne med כָּבוֹד, *herligheten*. Ut fra det G. T. alene ville det ligge nær å henvise til *kābod* som nærmeste analogi, for der er det jo herligheten som fyller jorden og templet. At *plæråma* er beslektet så vel med Schĕkina som med כבוד eller δόξα finner vi bekreftet i *prologen til Johannesevangeliet*, 1, 14. 16, det eneste stedet i det N. T. hvor *plæråma* forekommer utenfor Kol.- og Ef.brevet i tilsvarende sammenheng. Det er grunn til å anta og før påpekt at når Joh. 1, 14 bruker verbet ἐσκήνωσεν, «ta bolig», så ligger i dette ord en klanglig og saklig allusjon til ordet Schĕkina.[47]) I samme vers tales om den «herlighet» (δόξα) Kristus hadde fra Faderen, og han beskrives som «*full* av nåde og sannhet», og så tales i v. 16 om hans «*fylde*», *plæråma*, som altså består i at Guds Schĕkina eller hans herlighet har tatt bolig i Kristus, at således Gud selv er nærværende i ham med sin nåde og sannhet. I det hele er Joh. 1, 14. 16 en sterk bekreftelse på riktigheten av vår tolkning av plæråma-begrepet.

I den jødiske teologien foreligger en tendens til å operere med flere parallelle grunnbegreper. Det er derfor ikke noe merkelig at også *visdommen* kan betraktes som et parallellbegrep til *plæråma* og Schĕkina. Det er ofte henvist til at når Paulus framstiller Kristus om skapelsesmidler Kol. 1, 15 f., så faller hans utsagn sammen med det som det G. T. og senjødedommen sier om visdommen.[48])

46) E. *Haupt* (Die Gefangenschaftsbriefe 1897, Meyers Komm.) synes å være den eneste i nyere tid som har sett at *plæråma* ikke betegner Guds «immanente» egenskaper, d. e. hans metafysiske vesen, sammenfatningen av hans vesensegenskaper, som bestemmelser som ikke har med hans forhold til verden å gjøre, men at begrepet sikter til hans virksomhet i verden (ifølge *Haupt* skapelse og forsoning, Der Brief an die Kol. s. 41). Samme opfatning hadde H. A. W. *Meyer* 1843. Først med denne forståelse blir det klart hvordan plæråma-tanken Kol. 1, 19 kan egne seg til å framheve Kristi overlegenhet over maktene og myndighetene. Jfr. også v. *Hofmanns* tolkning som går i samme retning, Die Briefe Pauli an die Kol. u. an Philem. 1870, s. 25 (hvor henvises til Tertull., Adv. Marc. V 19).

47) Se R. *Bultmann*, Das Ev. des Joh. 1941 (Meyers Komm.), s. 43 anm. 5. Se for øvrig den ovenf. nevnte art. av *Middleton*.

48) Se E. *Lohmeyer*, Der Brief an die Kol. 1930 (Meyers Komm.), s. 55.

Når vi nå i 2, 5 leser at «visdommens og kunnskapens skatter er skjulte» i Kristus, så er i virkeligheten dette uttrykk langt på vei analogt med satsen at guddommens fylde har tatt bolig i ham. Likesom *plæråma* er visdommen et begrep som har med Guds underfulle virksomhet i kosmos å gjøre. Jødedommen var kommet til at intet menneske kjente veien til visdommens «skatter», Bar. 3, 15 ff., jfr. Sir. 1, 3; Job 28, 12 ff. Bare Gud som hadde skapt verden, kjente veien til den, og han hadde skjenket den til Israel i lovens form.[49]) Eller annerledes uttrykt: Den hadde «*tatt bolig*» (κατασκηνόω) i Jakob, Sir. 24, 8. Visdommen har altså, som framgår av disse steder, med kosmos å gjøre. Den finnes i det skapte, men er samtidig en hemmelighet og utilgjengelig for fornuften. Bare Gud kjenner den, fordi den representerer hans tanke med verden. Likesom *plæråma* er den i kosmos, og dog hører den sammen med den transcendente Gud og sitter på hans trone i himmelen;[50]) likesom Schĕkina tar den bolig blant menneskene.[51]) Vi skulle her ikke oppholde oss mer med visdommen om det ikke var fordi dette kan hjelpe oss til å forstå et plæråma-sted som vi ennå ikke har betraktet, *Ef. 3, 19*. Eiendommelig i sammenhengen er uttrykket «bredden og lengden og høyden og dybden» i v. 18. Man har satt denne henvisning til de fire dimensjoner i forbindelse med begrepet *plæråma* v. 19, og det med rette.[52]) Men når man har ment at formelen alluderer til templet, hvis lengde, bredde og høyde er gjenstand for interesse på flere steder i Bibelen,[53]) så må derimot innvendes at den fjerde dimensjon, dybden, her ikke lar seg anbringe.[54]) Som allerede framgår av Job 11, 8 er sånne dimensjonsformler forbundet med forestillingen om visdommen. Det dreier seg altså om de kosmiske dimensjoner, hvor der også er plass for dybden. At vi er på rett vei, bekreftes nå helt og fullt av at vi finner igjen de kosmiske dimensjoner nettopp i de avsnitt i Bar. og Sir. som handler om den kosmiske visdom.[55]) Da nå også plæråma-forestillingen er kosmisk orientert, så er det tydelig at de fire dimensjoner Ef. 3, 18 i Paulus' tanke er forbundet med dette begrep, og at det er grunnen til at ordet *plæråma* dukker

49) Bar. 3, 32. 37 f.; 4, 1.

50) Sir. 24, 4; Sap. 9, 4.

51) Ifølge Sir. 24, 10 i helligdommen.

52) *Reitzenstein*, Poimandres, s. 25 anm. 1.

53) H. v. *Soden*, Die Briefe an die Kol., Eph. etc. 1891 (Hand-Comm. zum NT, III 1), s. 128.

54) Se *Abbott*, Komm. til st., s. 100.

55) Sir. 1, 3: «Himlenes høyde og jordens bredde og avgrunnen og visdommen — hvem utforsker dette?» Jfr. Bar. 3, 24 f. Paralleller fra magiske formler hos *Dibelius* t. st.

opp på dette sted. Også Ef. 3, 18 sier altså at Guds fylde er til stede i Kristus.

Eiendommelig er at de fire dimensjoner i v. 19 omskrives med ordene: «Kristi kjærlighet som overgår all kunnskap». Dermed er det sagt at det egentlige innhold i Guds *plæråma* er Kristi kjærlighet. *Plæråma* betegner jo Guds handling i og med verden. Da nå tanken i Kol.- og Ef.brevet er at dette hans forhold til verden er sammenfattet og konsentrert og alene tilgjengelig i Kristus, så blir *plæråma* i første rekke hans handling i kjærlighet i Kristus. I denne er den evige allmektige skaperguden, hvis herlighet fyller jorden, til stede i kjærlighet.

Til slutt kan en reise det spørsmål som termen *plæråma* etter den tolkning vi her har lagt fram, på alle steder i de to brev har en og samme betydning og oppviser en fast språkbruk. Man kunne mene at dette var et krav som en må stille til en tolkning av begrepet. Nå er det åpenbart at en sånn fast språkbruk ikke foreligger etter den forståelse vi har søkt å begrunne. Således er genitivforbindelsene «guddommens fylde» og «Kristi fylde» ikke av samme logiske struktur, idet den første er en eiendomsgenitiv, mens den siste nærmest er samme slags genitiv som vi har ved adjektiver som betegner fylde, overflod, mangel og liknende.[56]) Videre blir *plæråma* i uttrykket «guddommens fylde» nærmest et aktivt begrep, mens «Kristi fylde» brukt om menigheten etter vår tolkning skulle være passivt. Men alt dette viser bare at plæråma-uttrykket ennå ikke har stivnet i samme grad som termen Schěkina åpenbart har gjort. Et eksempel på en term som både er en teknisk gudsbetegnelse og samtidig tillater en friere bruk, har vi gudsbetegnelsen «Stedet», המקום, ὁ τόπος, sånn som framgår av sitater både fra Philo og rabbinerne, som vi har gjengitt ovenfor.[57]) Og det er å legge merke til at disse tolkninger av og denne lek med uttrykket *ham-maqom* innholdsmessig ligger innenfor rammen av plæråma-komplekset. Det er derfor ikke det minste påfallende at *plæråma* i Kol.- og Ef.brevet samtidig opptrer som teknisk term og som et levende begrep som tillater en vekslende anvendelse. Det er åpenbart at parallellismen med Schěnika-begrepet er mest iøynefallende for Kol.brevets vedkommende, dersom en ser på den formelle språkbruk. Men saklig sett ligger også Ef.brevets steder på linjer med Schěkina-begrepet. Eller m. a. o.: alle plæråma-stedene i begge brev har sin klare plass i en og samme enhet. I

56) I Joh. 1, 16 igjen er vel «Kristi fylde» en eiendomsgen.

57) Leg. all. I 44; De somn. I 62 f. (ovenf. s. 55). Rabbinske steder ovenfor s. 56 f. anm. 23 og 24. Til spørsmålet se *Bonsirven* I, s. 130 anm. 2.

Kol.brevet tenkes på fyldens nærvær i Kristus, i Ef.brevet på dens nærvær i verden og i menigheten. Alt dette hører, som vi har sett, hjemme innenfor Schĕkina-kompleksets ramme. Og tanken om fyldens nærvær i Kristus og forestillingen om dens nærvær i menigheten står hverandre meget nær. Sammenhengen mellom de to tanker markeres bl. a. ved bruken av verbet κατοικεῖν, som foreligger i begge forbindelser, se Kol. 1, 19; 2, 9 og Ef. 3, 16. Begge slags «fylde», den som tar bolig i Kristus og den som fyller menigheten, er varianter av tanken om at herligheten eller Schĕkina fyller templet. Tanken om menigheten som et tempel, som vi har Ef. 2, 20; 4, 12, er det som naturlig leder til tanken om menigheten som en fylde av Kristus, d. e. fylt av Kristus. Med dette har vi påvist den saklige enhet i begrepet i de to brev og samtidig forklart variasjonen av språkbruken og av det forhold at snart én nyanse i begrepet trer fram, snart en annen.[58])

3.

Til slutt kan det være på sin plass å tilføye noen ord om det *valentinianske* plæråma-begrep. τὸ πλήρωμα betegner i den valentinianske gnosis som nevnt æonrekkene som utgår fra Faderen.[59]) *Plæråma* er skarpt atskilt fra den synlige verden (ὁ κόσμος),[60]) og betegner det himmelske område hvor der ikke er noe syndig eller mangelfullt, målet for de oppstigende sjeler.[61]) Som påpekt av *Baur* er altså *plæråma* ikke navn for den høyeste Gud selv, men for emanasjonene som utgår fra ham.[62])

Betydningsfullt er nå i vår sammenheng at *plæråma* er synonymt med uttrykkene τὸ πᾶν, τὰ πάντα, τὸ ὅλον og τὰ ὅλα.[62a]) Dette viser etter vår mening at *plæråma* også her opprinnelig var et kosmisk begrep, og at det først siden ble skilt fra ὁ κόσμος og gjort til dennes motsetning. Skjønt begrepet gjennomgående i gnosis blir brukt på en formelaktig måte, så finnes dog tydelige spor av

58) Den forskjellige bruk av πλήρωμα i Kol.- og i Ef.brevet kunne tenkes å ha sin forklaring deri at Ef.brevet er av en annen forfatter enn Kol.brevet. Men heller ikke H. J. *Holtzmann*, som er den som grundigst har forsøkt å påvise Ef.brevets ikke-paulinske opprinnelse, har noen vanskelighet med å oppvise den saklige sammenheng og overensstemmelse mellom de to brevs anvendelse av begrepet, Kritik, s. 223 f. Til spørsmålet se *Percy*, op. cit., s. 384 f.

59) Se K. *Müller*, Beiträge zum Verständnis der valent. Gnosis (Nachr. d. Gesellsch. d. Wiss. zu Gött. Philol.-hist. Kl. 1920), s. 179 f.

60) Exc. ex Theod. 42.

61) Ibid. 21, 3; 36.

62) Se ovenf. s. 52 anm. 7.

62a) *Müller*, s. 179 f.

tanken om dets relasjon til det skapte. Således i den såkalte Naassener-preken, hvor vi finner følgende sted: «Dette, sier han, er fylden[63]), ved hvilken alt det som blir til, det vordne som stammer fra den ikke-vordne, er blitt til og (opp)fylles[64]).»[65]) Her gjøres termen *plæråma* til gjenstand for en parafrastisk omskrivning, og det er vel ingen tilfeldighet at den settes i relasjon til det skapte. Overhodet er den gnostiske bruk av *plæråma* nærmere besett en bekreftelse på at begrepet opphavlig sto i kosmisk sammenheng.[66]) Først på bakgrunn av det jødisk-kristelige plæråma-begrep blir m. a. o. den valentinianske bruk av denne term forståelig. Da det videre er et faktum at valentinianerne har overtatt den jødiske gudsbetegnelse ὁ Τόπος, «Stedet»[67]), så synes den antagelse å være velbegrunnet at også det valentinianske τὸ πλήρωμα stammer fra en jødisk gudsbetegnelse eller -bestemmelse.[68])

63) τὸ πλήρωμα.

64) πεπλήρωται.

65) Hippol., Refut. V 8, 30 (p. 94, 28 f., Wendland). Av *Reitzenstein*, Stud. zum ant. Synkretismus 1926, s. 170 anm. 1, skilles riktignok denne passus ut som sekundær.

66) Dette bekreftes også av Corp. Herm. XVI 3, hvor Gud kalles τῶν πάντων . . . τὸ πλήρωμα, se A.—J. *Festugières* bemerkninger i Corp. Herm., ed. A. D. *Nock* 1945, bd. I, s. 76 anm. 17, og bd. II, s. 238 anm. 12. På sistnevnte sted siterer Festugière C. A. *Baynes*, Copt. Gnost. Treat., s. 17 f.: «Dans la langue des gnostiques, *plèrôma* dénote deux idées principales. D'une manière générale, il signifie la plénitude des perfections et attributs divins, en contraste absolu, comme terme positif, avec l'aspect négatif de la Déité ineffable dont nul esprit humain ne peut former un concept défini. En second lieu, il désigne le Monde Idéal, l'archétype et le modèle parfait caché au ciel, dont toute manifestation phénoménale subséquente est une copie imparfaite.»

67) Exc. ex Theod. 34, 1 etc. ὁ Τόπος betegner hos valentinianerne demiurgen, verdensskaperen, se The Excerpta ex Theod. of Clem. of Alex., ed. R. P. *Casey* 1934, s. 131. Gnostiske spekulasjoner omkring τόπος se videre *Schlier*, Unters. zu den Ignat., s. 127.

68) Man har gjennomgående ment at Paulus i Kol. har overtatt termen *plæråma* fra de kolossiske vranglærere. Som framgår av ovenstående dreier det seg ikke om en gnostisk term, men om en typisk jødisk. Om Paulus' uttrykksmåte er foranlediget av vranglærernes språkbruk, blir da et rent utvortes spørsmål uten større betydning.

REFORMERT SAKRAMENTSYN, JAMFØRT MED DET LUTHERSKE

Av E. Kindingstad.

I ein artikkel som denne kan det naturleg nok ikkje verta tale om å gå igjennom heile den reformerte litteraturen om sakramenta. Vi held oss først og fremst til Calvin og dei viktigaste reformerte vedkjenningsskriftene. Dinest vil vi ta for oss nokre av dei mest kjende teologane i den reformerte kyrkja frå seinare tid, serleg Lecerf og Karl Barth.

Det er heller ikkje tanken å koma inn på alle moment som finst i reformert sakramentlære. Meininga er å få fram dei karakteristiske hovuddraga, og så jamføre dei med det lutherske synet. Eg vonar òg at dette arbeidet kan kasta noko ljos over spørsmålet om det kan byggjast bru mellom reformert og luthersk sakramentsyn.

1.

Kva er då det positive innhaldet i sakramenta etter reformert syn? Det er ei kjend sak at dei skal vera symbol, bilete, teikn — verbum visibile. Dette kjem stendig fram i skriftene åt Calvin. Sakramenta er «signe exterieure par lequel nostre Signeur nous represente et testifie sa bonne volunté envers nous, pour soustenir et confirmer l' imbécillité des nostre Foy». Institution de la Religion Chrestienne. Tome troisieme. Chap. x, p. 199. (Seinare nemnt «Instit.».)

Sakramenta er «parolle visible», ibid. s. 202, og dei har til føremål «de nous representer les promesses de Dieu devant noz yeux», s. 210. Eller som det heiter s. 201: «Ils nous les (promesses) representent au vif, comme en peincture».

Men nå er spørsmålet om sakramentet *berre* er bilete eller verbum visibile etter reformert syn. Det finst nemleg ei mengd med utsegner, både hjå Calvin og andre forfattarar, som synest å visa at det er tale om noko mykje meir. Det finst mange uttrykk som godt kunne stade i den beste lutherske dogmatikk.

For det første finst det mange utsegner av Calvin som synest visa at *dåpen* har meir enn symbolsk, «kognitiv» meining. Såleis heiter det i Instit. s. 921 at vi er døypte til døyding av kjøtet «laquelle dès le Baptesme est commencé en nous, et tous les iours de ceste vie la poursuyvons». Vidare segjer han om dei truande at dei i dåpen er «adoptez en la compagnie des fideles». Ib. s. 222.

Samanfatande segjer han at han fylgjer læra åt St. Peter, nemleg at «le peché est remis au Baptesme quand à la coulpe», s. 922. Her ser det ut som dåpen gjev syndsforlating, og at det altså skulle vera tale om ei verkeleg sakramental overføring av Guds nåde, og at dåpen såleis konstituerar sjølve kristenstandet.

Men å dra denne slutningen ville nok vera mykje forhasta. Det finst nemleg nok av døme på at Calvin avviser tanken om at syndsforlatinga er knytt til dåpen på ein slik måte at Gud gjennom dette sakramentet verkeleg *gjev* oss nåden. Han viser m. a. til Kornelius og påstår at han vart døypt *etter* han hadde fått syndsforlatinga og dei synlege gåvene frå Den heilage Ande, «pour plus certain exercice de sa foy». Korkje syndsforlatinga eller Anden er knytte til dåpen.

Vil ein innvenda at *Paulus* fekk syndsforlating gjennom dåpen (Acta 22, 16), så svarar han at det her berre vert sagt «que nous recevons, obtenons, ou impetrons ce que nous croyons nous estre donné de Dieu, soit que nous commencions lors premierement à le cognoistre, soit que l' ayons auparavant cogny, nous venions à en avoir plus certaine persuasion», s. 924.

Med dette torer det vera klårt nok at dåpen etter Calvin ikkje er porten inn til kristenstandet. *Det* tek til i den augneblinken når ein byrjar å tru at ein eig Guds gåver. Og når Annanias sa til Paulus at han skulle lata seg døypa, var meininga berre «afin que tu sois certain que tes pechez te *sont* remis . . . car le Seigneur *promet* au Baptesme la remission de pechez», s. 924. Vidare heiter det: «Dieu par le Baptesme *promet* remission des pechez à tous croyans. Celle promesse nous a esté offerte au Baptesme», s. 926.

Av dette ser vi at dåpen — som verbum visibile — er ein *lovnad* om syndsforlatinga, men *gjev* ikkje sjølv forlating. Og der syndstilgjevinga alt er motteken gjennom trua, skal sakramentet gjera den truande viss på at han eig nåden.

Likeins er det med det som er nemnt framanfor om Calvins tale om «døydinga av kjøtet». Denne prosessen kan godt tenkast *utan* dåpen. Han daterar seg då frå den stunda då mennesket gjennom ordet om tydinga av Kristi død vert medvete om denne tydinga og godtek henne i tru.

Det er heilt i stil med dette når Calvin lærer at Johannes-dåpen står på like lina med dåpen åt den nye pakta. Han synest meina at det var *handpåleggingа,* saman med utrenninga av Anden som fylgde med, som var dåpen til Jesu namn i Acta 19, 3. 5.

Dåpen er etter Calvin berre eit teikn eller vitnemål om reinsinga i Jesu blod. «Nous sommes nettoyez de noz pechez par le sang de Christ. Or que est le signe et tesmoignage de ce lavement, sinon le Baptesme?» Ibid. s. 913.

Vi vender oss nå til dei to reformerte vedkjenningsskriftene Le Catechisme de l' Eglise de Genève og Heidelbergkatekisma. Rett nok er også Le Catechisme skreven av Calvin, men sidan ho er vedkjenningsskrift, tek vi henne med her. Her vert det tala både om «la remission de noz pechez» og om «nostre regeneration, renouvellement spirituel» i samanheng med dåpen. Men dåpen *gjev* korkje syndsforlating eller atterføding. Desse ting vert berre viste fram, «representés», meddi dåpen med vatn p. d. e. s. avbildar reinsinga frå synda sin ureinskap og p. d. a. s. døden og oppstoda med Kristus. Sjå spørsmål 324, 325, 326.

Med omsyn til atterfødinga eller oppattnyinga heiter det nok at vi i dåpen vert «vestuz de Jesus Christ, et y recevons son Esprit». Men dette vert berre gjeve som *lovnader,* promesses (sp. 331), ikkje som sakramental røynd. Og når det (sp. 327) vert spurt om vatnet, dvs. dåpen, *er* «le lavement de noz ames», vert det svara: «Non pas», og så kjem i staden den tradisjonelle tilvisinga til Kristi offer.

Heidelbergkatekisma slår fast at skrifta kallar dåpen «das bad der widergeburt und abwaschung der sünden». 71. Antwort. Men på spørsmålet om «vassbadet» eller dåpen verkeleg *er* bortvasking av syndene, vert det svara: «Nein, Denn allein das Blut Jesu Christi, und der heilige Geist reiniget uns von allen sünden», 72. Antwort. At den reinsande krafta i Kristi blod skulle vera verksam på sakramental måte *gjennom* dåpen, den tanken finst ikkje. Og når Bibelen kallar dåpen for atterfødings bad og bortvasking av syndene, er det av di Gud «uns durch diss Göttlich pfand und warzeichen wil versichern, dass wir so warhaftig von unsern sünden geistlich gewaschen sind, als wir mit dem leiblichen wasser gewaschen werden». 73. Antwort.

Etter dette er dåpen inkje anna enn eit teikn eller pant som skal gjera meg viss om at eg eig forlating for syndene og er atterfødd. Spørsmålet om når dette hende skal vi koma attende til seinare.

Karl Barth har lagt fram sitt syn på dåpen i «Die kirchliche Lehre von der Taufe», 1947. Her gjer han seg mykje umak med å

syna at dåpen har sakramental tyding og kraft. Han strekar sterkt under tanken frå Rom. 6, nemleg at vi i dåpen vert sameina med Kristus i hans død og oppstoda. Men det er i røynda berre tale om ei «abgebildete Teilnahme an Jesu Christi Tod und Auferstehung», s. 6. Sjølve sameininga går for seg «im Unterschied zu der Wassertaufe» gjennom «die Taufe mit dem heiligen Geist», s. 5. Barth skil altså klårt mellom vassdåpen og åndsdåpen. Den siste går for seg når ein «an Jesum Christum und in ihm an seine eigene Erneuerung zum Kinde Gottes *glaubt*», s. 6.

Barth freistar òg å gje rom for den bibelske tanken at dåpen «rettet, heiligt, reinigt, sie vermittelt und giebt die Vergebung der Sünden und die Gnade des Heiligen Geistes, sie wirkt die Wiedergeburt, sie ist des Menschen Aufnahme in den Bund der Gnade und in die Kirche», s. 20. Men alt dette har berre «kognitive Richtung»: «Das ist alles wahr, sofern es wahr ist, dass uns über das Alles in der Taufe authentische *Bescheid* gesagt wird», s. 20. Denne «Bescheid» er altså det «sakramentale» i Barth sitt dåpssyn.

Resultatet vert då, som Barth sjølv uttrykker det, at dåpen berre er «das Abbild, das Siegel, das Zeichen, die Nachahmung, das Symbol unserer Errettung», s. 17 f. — Dette kan stå som eit klassisk uttrykk for heile det reformerte synet på dåpen.

Men finst det utsegner om dåpen, som synest å visa at han er meir enn symbol, så kan dette visseleg segjast i ennå høgare grad om *nattverden*. Det er ikkje vanskeleg å finna uttrykk i reformert nattverdlæra, som den beste lutheraner kan skriva under. Vi veit òg at dei reformerte med Calvin i spissen drøymde om å få si nattverdlære godkjend av dei lutherske, og at dei vart svært vonbrotne då det ikkje lukkast. Calvin kom då med sterke klagemål mot Luther og sa at han var strid og vanskeleg. Sjå t. d. slutten av Calvins verk «Le Traité de la sainte Cène». Textes présentés par Albert-Marie Schmidt. Paris 1934. (Seinare berre nemnt «Traité».)

Her påstår Calvin at det ikkje er grunn til strid mellom lutheranarane og hans folk, for dei vedkjenner i røynda den same trua: «Nous confessons donc tous d'une bouche, qu'en recevant en Foi le Sacrement, selon l' ordonance du Seigneur, nous sommes vraiment faits participants de la propre substance du corps et du sang de Jesus Christ», s. 141. Skilnaden skal berre vera at den eine parten kan forklåra betre enn den andre kva som ligg i at vi får Kristi lekam og blod. Såleis har Calvin og hans folk forstått å kvitta seg med alle «fantaisies charnelles» i samanheng med dette sakramentet.

Det er i det heile mange reformerte teologar som gjer seg umak med å bagatellisera skilnaden mellom det reformerte nattverdsynet og det lutherske. Det kan i så måte vera nok å visa til Stickelberger si bok «Calvin» og W. Niesel sitt skrift om «Calvins Lehre vom Abendmahl», der den sistnemnde forfattaren nærast let det sjå ut som om det berre var dei lutherske «stridsteologane» si skuld at det i det heile vart strid mellom dei to konfesjonane om nattverdspørsmålet.

I Traité s. 109 går Calvin så langt at han segjer vi kan ikkje nyta frukta av Jesu død og liding utan å ha del i hans lekam og blod («qu' en participant à son corps et son sang»). Men på den andre sida polemiserar han sterkt mot «Presence locale»: «De vouloir donc établir une telle presence par laquelle le corps de Christ fût enclos dedans le signe, ou y soit conjoint localement, c'est non seulement une rêverie, mais un erreur damnable, contrevenant à la gloire de Christ et détruisant ce que nous devons tenir de sa nature humaine», s. 129. Vidare heiter det s. 130: «d' enclore Jesus Christ par fantaisie sous le pain et le vin, ou le conjoindre tellement avec, que notre entendement s'amuse là sans regarder au ciel, c' est une rêverie diabolique».

Etter samanhengen er det nok først og fremst transsubstantiasjonsdogmet Calvin her polemiserar mot, og det kunne difor liggja nær å tenkja at han berre vender seg mot det katolske synet. Men i røynda polemiserar han mot *all* verkeleg realpresens i sakramentet. Dette går klart nok fram av den *grunngjevinga* han kjem med. For å kunna hevda presence locale lyt ein nemleg etter Calvin «confesser, ou que le corps de Christ est sans mesure, ou qu'il peut être en divers lieux». Ib. s. 129. Jesu lekam er nemleg i himmelen, og av di han har teke på seg nature humaine, kan han ikkje samstundes vera på jorda. I nattverden lyt vi difor «élever toujours nos pensées en haut, pour chercher notre Redempteur», s. 129. Det torer då vera klårt at etter Calvins tenkjemåte er det like umogeleg at Jesu lekam kan vera til stades «i og med og under» brødet og vinen som at han kan vera «innestengd» der.

Argumentet mot presence locale ut frå den tanken at Jesu lekam er i «himmelen», ikkje på jorda, kviler forresten på eit forelda heimssyn. Vi kan ikkje lenger tenkja himmelen som noko *lokalt*, ein stad utanfor jorda; han lyt mykje heller tenkjast som ein annan «dimensjon» eller livssfære, ei anna vereform.

Når Calvin polemiserar mot å «stengja Kristi lekam inne i brødet og vinen», slik som det vert gjort i forvandlingsdogmet, lyt vi gje han rett i at dette berre så altfor lett fører til tilbeding

av hostien og dermed til eit slag avgudsdyrking. Men denne kritikken råkar ikkje det lutherske synet. Her *har* vi ikkje Kristi lekam, slik at vi kan gøyma han i «un armoir pour amuser le peuple», Traité s. 130. Nei, her vert det understreka at det er *Guds ord* som gjer sakramentet. Då har vi ikkje Jesu lekam og blod utanfor bruken, men berre når vi deler ut brødet og vinen etter innsetjingsorda.

Vi vender oss nå til vedkjennigsskriftene Le Catechisme de l'Eglise de Geneve og Heidelbergkatekisma og The larger Catechism (åt Church of Scotland).

Le Catechisme talar i sp. 350 «de recevoir son corps», og i sp. 348 heiter det om Kristus at han i nattverden «nous donne son sang à boire». Etter Heidelbergkatekisma tyder nattverden «also mit seinem gebenedeyten leib je mehr unnd mehr vereinigt werden, dass wir, obgleich er im Himmel ist unnd wir auff Erden sind, dennoch fleisch von seinem fleische unnd bein von seinen beinen sind», 78. Frag. Og i 79. Frag heiter det beint fram at vi «wahrhaftig seines wahren leibs und bluts durch würkung des heiligen Geists theilhaftig werden».

I The larger Catechisme står det (under Q. 170) at «they that worthily communicate in the sacrament of the Lords supper, do therein feed upon the body and blood of Christ». Når ein les desse og andre liknande ord, lyt ein spørja seg sjølv om den reformerte kyrkja *likevel* lærer at Kristus er lekamleg til stades i brødet og vinen. Her vert det då sagt at vi «truly and really» (Q. 170) nyt Kristi lekam og blod. Men på den andre sida vert det òg sagt at dette ikkje må tenkast «after a corporal and carnal manner». Ibid.

Her er det verdt å leggja merke til at nemningane corporal og carnal er sidestelte. Heller ikkje etter luthersk syn får vi Jesu «kjøtlege» lekam i den grove «kapernaitiske» meininga i nattverden. Det er den åndelege lekamen som han fekk i oppstoda, det er tale om. Men like fullt er han «*lekamleg*» til stades. I det siterte ordet frå The larger Catechisme vert det faktisk sagt at vi verkeleg får Jesu lekam og blod i nattverden, men ikkje *lekamleg*.

På dette viset kan ikkje samfunnet med Jesu lekam og blod godt tyda noko anna enn det åndelege samfunnet med Kristus i det heile. «Kristi lekam og blod» lyt då vera brukt i *ueigenleg* meining. Det kan ikkje vera tenkt på Jesu lekam i den endeframme meininga, men berre på det åndelege samfunnet med Kristus, slik som det t. d. vert omtala i Joh 15, 1 ff.

Katekismene som er nemnde framanfor, stadfester dette synet. Eg tenker då serleg på Heidelbergkatekisma. Etter fleire av dei

stadene som talar om kva sakramentet er, finst det nemleg ei heil rad med tilvisingar til N. T., slike som Joh 15, 1—6; 1 Kor 6, 17; Ef 4, 15—16; 5, 29 ff.; 1 Joh 4, 13. Sjå 76. og 80. Frag.

Meininga med desse tilvisingane lyt vera at dei skal gje ei vitring om korleis katekismeorda er å skjøna. Men dei skriftorda som her er nemnde, talar om det reint åndelege samfunnet med Kristus og om *kyrkjelyden som Kristi lekam* og den einskilde truande som lem på denne lekamen. «Kristi lekam og blod» kjem då til å stå i tydinga *kyrkjelyden.*

Det same kjem fram hjå Emil Brunner. I boka «Kirkens misforståelse» ankar han over at elementa i nattverden «ble til de egentlige bærere av Herrens nærvær», s. 81. Og som toppen på den falske utviklinga frå ekklesia til kyrkja ser han dette: «Man *får* Kristi legeme, istedenfor at man selv *er* Kristi legeme», s. 83. Heller ikkje Brunner talar altså om Kristi somatiske lekam i nattverden, men om ekklesia. Sjå òg W. Niesel, «Calvins Lehre vom Abendmahl» (1930), s. 46 ff.

Dette resultatet, som kjem så overlag sjeldan *direkte* fram i den teologiske litteraturen, har òg Konkordieformelen kome til i sitt syn på den reformerte nattverdlæra. «Das ist die Gemeinschaft des Leibes Christi, das ist, es ist das, dardurch wir Gemeinschaft haben mit dem Leib Christi, welcher ist die Kirche, oder es ist das Mittel, dardurch wir Gläubigen vereinigt werden mit Christo, gleichwie das Wort des Evangelii, wann es mit Glauben ergriffen wird, es ist das Mittel, dardurch wir mit Christo geistlich vereinigt und dem Leib Christi, welcher ist die Kirche, einverleibt werden.» Die Bekenntnisschriften d. ev. luth. Kirche. 1930, s. 991.

Det er rett nok at N. T. kallar kyrkja for Kristi lekam. Men det er òg klårt at dette er noko heilt anna enn det som er meint med Jesu lekam og blod i nattverden. Å bruka dette uttrykket om kyrkja i denne samanhengen, er ei tilsniking. Dei to ting har berre namnet i hop.

Dette får vera sterke nok ord. Konkordieformelen tek sterkare i og segjer: «Etzliche aber seind verschlagene und die allerschädlichste Sakramentierer, die zum Teil mit unseren Worten ganz scheinbar reden auf fürgeben, sie glauben auch eine wahrhaftige Gegenwärtigkeit des wahrhaftigen, wesentlichen, lebendigen Leibes und Bluts Christi im H. Abendmahl, doch solches geschehe geistlich, durch den Glauben. Welche doch unter diesen scheinbaren Worten eben die erste grobe Meinung behalten, dass nämblich nichts denn Brot und Wein im heiligen Abendmahl gegenwärtig sei und mit dem Mund empfangen werde.» Ibid. s. 796 ff.

2.

At sakramenta i det heile etter calvinsk-reformert syn ikkje er anna enn teikn, symbol — verbum visibile —, har i seinare tid vorte serleg sterkt og klårt stadfest av den namngjetne Paris-teologen A. Lecerf. Han var Calvin-spesialist og vert høgvyrd som teolog i det protestantiske Frankrike i dag.

I boka «Études Calvinistes» s. 40 segjer Lecerf: «L' action du signe visible (det er sakramentet) . . . est purement psychologique, comme la Parole.» Og som ei forklåring til dette legg han til: «Le signe visible rend la Parole plus sensible en l' imprimant, enquelque sort, dans nos sens, et plus claire, en la faisant concrète», s. s.

Vi ser såleis at Lecerf fullt ut og uvanleg klårt stadfester Calvins syn, at sakramenta berre er symbol, bilete, synleg ord.

Rett nok er sakramenetet etter reformert syn eit serleg kraftig ord. Men det står likevel prinsipielt heilt på lina med Guds ord elles.

Vi vil nå gå over til å visa at dette symbolsynet naudsynleg fører til eit falsk skilje mellom bilete og «sak», dvs. mellom sakramenta og Kristus. Dette vil vidare segja at ein nektar sakramenta som verkelege nådemiddel.

Det er såleis eit falsk skilje Karl Barth gjer, når han segjer: «An Jesus Christus *und* an ein durch sein Gegenwart konsekriertes Wasser zu glauben, ist eine gefährliche und aus keinem notwendigen Zusammenhang zu begründende Sache», Taufe s. 14. Her lyt ein altså velja, og det finst ingen tvil om at ein etter Barth lyt velja å tru på *Kristus*, ikkje på dåpsvatnet.

Det same skilje mellom bilete og sak vert òg gjort i nattverdsynet. Som døme kan det vera nok å sitera eit ord av Calvin: «Nous avons à recevoir en Foi la grâce qui nous y est présentée, laquelle ne réside pas au Sacrament, mais nous renvoie à la croix de Jesus Christ, comme elle en procède», Traite, s. 126.

Symbolsynet *krev* beint fram ei klår avvising av det verkeleg sakramentale, med di «saka», dvs. nåden i Kristus, lyt haldast nøgje ut ifrå biletet, dvs. sakramentet. Lat oss sjå noko nærare på dette.

Er sakramenta bilete, synlege ord, fører det naudsynleg til eit fråstand og ei relativ motsetnad mellom dei og Kristus.

Ut frå den tanken at sakramenta berre er symbol, verbum visibile, er det ingen ting å innvende mot det påstandet at nåden er i Kristus, ikkje i sakramentet. Då har det god meining å spørja med Barth kva ein skal tru på, Kristus eller dåpsvatnet. Då er

det òg konsekvent når Calvin kallar det avgudsdyrking å hevda eit verkeleg realt nærvere av Jesu lekam og blod i nattverden. Det ville vera ei fullstendig forkvakling av det sanne høvet mellom bilete og sak. Ut frå symbolsynet kunne det berre tyda at ein la tingen sjølv, det som skal avbildast for medvetet, nemleg Kristus og hans nåde, inn i biletet, dei synlege ting i sakramenta.

Skal dåpen berre vera bilete, ei «etterlikning» (Barth) av døden og oppstoda med Kristus, då har ein slett ingen rett til å segja at dåpen *er* denne døyding og levandegjering. Og skal nattverden berre symbolisera, peika på at Jesu lekam og blod vart gjeve på krossen for syndene våre, då vert det ikkje berre meiningslaust å påstå at dette biletet *er* Jesu lekam og blod, då vert det like meiningslaust å segja at Jesu lekam og blod er uløyseleg *bundne* til nattverdelementa, slik at den som et brødet og drikk vinen dermed har Jesu lekam og blod. Ei slik overføring av den symboliserte tingen sin realitet til biletet ville forkvakla heile skjemaet bilete—sak.

Frå den reformerte symboltenkinga sin synsstad kunne det berre tyda ei guddomleggjering av synlege, skapte ting. Og vi lyt gje Calvin rett når han ut frå sin synsstad kallar det «pure idolâtrie», Traite, s. 130. Det er òg først ut ifrå dette synet vi kan skjøna den ofselege polemikken hans når han talar om «un erreur damnable», ibid. s. 129, og «une rêverie diabolique», ibid. s. 130.

Ut frå symboltanken vert det òg forståeleg at Calvin fann det lutherske konsubstantiasjonsdogmet ennå meir meiningslaust enn den katolske forvandlingslæra. For skal ein først overføra tingen sin realitet til biletet, lyt det vera det mest nærliggande å identifisera dei to. Å lata tingen sin realitet vera noko som berre omfatar og fylgjer med biletet, slik som den lutherske realpresenslæra lyt fortona seg frå reformert synsstad, det må taka seg ut som ein uting, ein heilt igjennom vilkårleg tanke, som heller ikkje har nokon parallell i religionshistoria.

Noko anna vert det dersom ein gjer alvor av *nådemiddeltanken*. Vi kan vera samde med dei reformerte i at dåpen ikkje er *årsaka* — «causa» — til vår frelse. Årsaka er åleine Guds nådeverk i Kristus. Likevel held vi fast på at dåpen er det *midlet* som Gud brukar for å gjeva den einskilde lut i den frelsa som Kristus vann for oss — akkurat som vatnet var det midlet som Gud bruka til å lyfta opp arken. Men «*årsaka*» til berginga av dei som var i arken, var åleine Guds miskunn. Såleis er dåpen den reidskapen som Gud arbeider med for å gje oss del i den frelsande nåden.

Likeins når det gjeld nattverden. Brødet og vinen *er* ikkje Kris-

tus, men dei *midla* som Gud brukar for å gje oss del i han, nemleg hans lekam og blod.

Her torer det òg vera på sin plass å peika på at det berre er det lutherske nattverdsynet, resp. sakramentsynet, som fullt ut gjer alvor av nådemiddeltanken. Etter det katolske transsubstantiasjonsdogmet er dei synlege elementa ikkje lenger middel, dei er sjølve saka. Men etter reformert syn er dei det endå mindre, for her er nåden i det heile ikkje bunden til sakramentet.

Vi vil òg peika på at når sakramentet er verkeleg nådemiddel, har det ikkje lenger noko meining å visa til soningsverket på Golgata eller til Kristus som til noko som på sett og vis *konkurrerar* ut sakramentet og gjer det uturvande som frelsemiddel. For det er nett *den* frelsa som han vann på krossen, han gjev til den einskilde i sakramentet. Utan forsoninga ville det ikkje funnest noko sakrament. Men på den andre sida gjeld òg at utan sakramentet ville krafta i forsoninga verta ståande utanom oss. Gjennom *det* vert ho vår personlege eigedom.

Dette er ikkje å sjølvstendiggjera sakramentet andsynes Kristus. Det er tvert om å setja det inn i uløyselege samanheng med Guds frelsegjerning i han. Det er nemleg *den* nåden som Kristus vann, som han overfører til oss gjennom sakramentet. Det er tale om verkelege *nådemiddel.*

3.

Vi har nå sett at sakramenta etter reformert syn er symbol, teikn, bilete. Dei er ikkje nådeberande middel i eigenleg meining, men som verbum visibile peikar dei på Guds nådegjerning i Kristus og er samstundes pant på nåden. Dei står altså prinsipielt heilt på lina med Guds ord elles. Kva får nå dette å segja for nådetileigninga og for kristenstandet sin genesis i det einskilde mennesket?

Dei reformerte vert aldri trøytte av å streka under at nåden er i Kristus, ikkje i sakramentet. Difor skal vi venda hugen vår mot Kristi kross. Sjå t. d. Traité, s. 126. Gjennom trua skal vi så å segja henta nåden direkte frå krossen. Rett nok vert det tala om *Anden* i denne samanhengen, og ein meiner då at ikkje sakramentet, men Anden hjelper oss til å få del i nåden. Også vi lutherske veit at det er Andens verk å overføra nåden til den truande. Men det er ingen motsetnad mellom det at Anden gjev oss nåden, og at vi får lut i han gjennom sakramentet. For Anden brukar sakramentet som *middel.*

Når dei reformerte derimot talar om Anden i samband med

sakramentet, meiner dei berre at han gjer «det synlege ordet» levande for hjarto slik at ein kan taka imot det, akkurat på same måten som han gjer det forkynte ordet levande for trua.

Når sakramenta såleis misser det eigenleg sakramentale, er det klårt at dei òg har mist det fundamentale verde for kristenlivet sin genesis. Såleis segjer Calvin (i Instit. s. 213) «que la fiance de salut ne depend point de la participation des Sacremens, comme si la Justice y estoit colloquée, laquelle nous scavons estre située en Jesus Christ seul, et ne nous estre pas moins communiquée par la prédication de l' Evangile que par la testification des Sacremens, sans laquelle elle peut entierement consister».

Det synest vera klårt at kristenlivet tek til i den augneblinken når ein byrjar å tru at Gud har gjeve ein nåden. Sjå framanfor s. 69.

I røynda skulle dette føra med seg at ingen var ein verkeleg kristen før han hadde kome til skjels år og alder, så han kan verta medveten om Kristi frelseverk og tru på det med personleg tillit. Men denne slutningen har korkje Calvin eller den reformerte teologien i det heile drege. Tvert om lærer dei at dei små borna høyrer Gud til utan dåp. «De là il s'ensuit que les petits enfans engendrez des chretiens ne sont point baptizez pour commencer d' estre enfans de Dieu, comme si auparavant ils ne luy eussent en rien appartenu, et eussent esté estrangiers de l' Eglise: Mais plustot afin que par le signe solennel il soit declairé qu' on les reçoit en l' Eglise, comme etans desia du corps d' icelle». Instit. s. 932.

Barth segjer til anfekta foreldre åt udøypte born: «dass sie sich nicht zu besorgen brauchen, dass auch ihre unmündigen Kinder im Reiche Gottes sind». Taufe, s. 37.

Spør ein så *korleis* kristenstandet sin genesis kjem i stand, har korkje Calvin eller Barth noko klårt svar. Å visa til at borna åt kristne foreldre er «heilage» (1 Kor 7, 14) slik det er gjort i det ordet av Calvin som er sitert ovanfor (engendrez des chretiens), er ikkje noko svar. For dette Paulus-ordet kan ikkje tolkast slik at det skulle vera foreldra si tru som gjer barnet til eit Guds barn. Det tyder vel helst berre at borna i slike «blanda» ekteskap er å rekna for «ektefødde». Ein kan difor verta freista til å dra den slutningen at mennesket etter reformert syn er Guds barn av *natura*.

Det er likevel eit spørsmål om det ikkje er rettare å forklåra kristenlivet sin genesis hjå dei reformerte «nyevangelisk», nemleg ut frå forsoninga. Det er heller ikkje for ingen ting at det har vakse fram så mange nyevangeliske retninger på reformert lære-

grunn. Det torer vera klårt nok at den relative avskaffinga av nådemiddeltanken, som det reformerte sakramentsynet i samanhang med utveljingstanken fører med seg, lyt opna vegen for ein nyevangelisk tenkemåte.

For dei vaksne sitt vedkomande vert det til det at ein i trua går direkte til «krossen», slik som vi har sett. Ein har ikkje bruk for det verkeleg sakramentale korkje i dåp eller nattverd. Men dei små borna kan ikkje gå denne vegen, som krev ei medveten tru. Her synest den einaste vegen vera å identifisera forsoninga og rettferdiggjeringa, slik at den nåden som Kristus vann på krossen eo ipso eksisterar i mennesket, resp. barnet, som subjektiv eiga.

Etter dette synet vert ikkje eit menneske atterfødt til eit Guds barn gjennom ei serleg nådeakt frå Guds sida, resp. dåpen. Nei, det *er* Guds barn og har lut i nåden utan noko middel. Då kan det teoretisk og godt tenkast at ein heidning kan veksa opp og leva sitt liv som eit Guds barn utan at han nokon gong kjem i personleg samband korkje med Guds ord eller sakramenta. Då ville vel mennesket først slutta å høyra Gud til når det gav seg over til eit liv i synd og aktiv vantru.

I alle høve har vi å gjera med ei klår *spiritualisme*. Ho kom fram alt i det at sakramenta vart fornekta som serlege nådemiddel, med di dei vart reduserte til verbum visibile. Men ikkje nok med det, nåden er i det heile ikkje bunden til sakramentet etter reformert syn. Såleis segjer Barth om dåpen: «Die Kraft Jesu Christi, die die alleinige Kraft der Taufe ist, ist an den Vollzug der Taufe nicht gebunden.» Taufe, s. 14 f. I ein samtale som forf. hadde med Barth, reagerte han sterkt mot den tanken at Gud skulle ha *bunde seg* til å gje sin nåde i dåpen. Det ville vera å gå Guds suverene fridom i høve til mennesket for nær. — Heller ikkje *vi* tenkjer at vi kan skaffa oss makt over Gud gjennom sakramentet eller noko nådemiddel i det heile, det ville vera magi. Likevel held vi fast på at Gud etter si frie rådgjerd har lagt sin *lovnad* til dåpen, ein lovnad som ikkje kjennor noko unnatak. Det er verkeleg nådemiddel.

Spiritualisma hjå dei reformerte går så langt at ho endåtil strekker seg til det vanlege forkynte Guds ord. Nå har vi nett sett at nåden ikkje er bunden til sakramentet. Men når sakramentet ikkje er anna enn verbum visibile, og altså står prinsipielt heilt på lina med det forkynte ordet, så kan nåden heller ikkje vera bunden til *dette*. — Den eigenlege og siste grunnen til dette spiritualistiske nådemiddelsynet er visseleg den reformerte læra om Guds evige *utveljing*.

Skal vi så til slutt gje ein stutt ålmenn karakteristikk av det reformerte sakramentsynet, så fell det i augo at det har så magert eit innhald samanlikna med det lutherske. Det finst til slutt berre *eitt* positivt moment, berre *ein* tese, nemleg at sakramenta er symbol, verba visibila. At sakramenta òg er pant og gjev vissa i trua, gjer ingen skilnad her.

Heile utviklinga av sakramentlæra har noko negativt over seg, det er ein samanhengande polemikk mot det katolske synet, ein polemikk som òg ber i seg ein — ofte løynleg — kritikk av det lutherske synet. Gjennom denne negative prosessen vert så alt verkeleg sakramentalt innhald tømt ut.

Nå skal det ikkje nektast at den sakramentale handlinga også har noko symbolsk ved seg, ho avbildar noko. Dåpen med vatn symboliserar reinsinga frå synda sin ureinskap. Neddukkinga i vatnet skal vel òg symbolisera gravlegginga og oppstoda med Kristus. Likeins symboliserar brytinga av brødet i nattverden at Jesu lekam gjennom eit valdsverk vart gjeven i døden for syndene våre.

Men dette symbolske har etter måten lite å segja. Når dei reformerte vert sitjande att med *det,* vert dei freista til å leggja for mykje i det. Når dei hevdar at sakrament-symbolet er så serleg kraftig, at det gjer trua viss og sterk osv., så er det visseleg å overdriva symbolet si kognitive kraft. For eit symbol har ikkje noko sjølvstendig, direkte evne til å tala, det er i seg sølv stumt. Det religiøse symbolet kan ha stor evne til å setja kjensle og fantasi i sving, og det kan streka under det forkynte ordet på ein verknadsfull måte. Men det må alltid få meiningsinnhaldet sitt gjennom ordet. Difor er det berre i ei sterkt avsvekt meining ein kan segja om sakramentet at det er eit verkeleg *verbum* visibile.

Men sjølv om sakramenta også etter luthersk syn har noko symbolsk ved seg, så kjem det heilt i skuggen for det som er deira verkelege og eigenlege innhald. For her *har* vi det som vert symbolisert, gjennom sakramentet som middel *gjev* Gud oss sin nåde.

Med denne utgreiinga er det òg gjeve eit indirekte svar på spørsmålet om det kan byggjast bru mellom dei to syna, det reformerte og det lutherske.

Som vi har sett framanfor, s. 71, tala alt Calvin om at det ikkje var så stor skilnad mellom hans syn på nattverden og Luther sitt, at det skulle vera grunn til noko serleg usemje. Og på reformert sida har det alltid vore ein tendens til union med dei lutherske.

Den økumeniske rørsla i nåtida har styrkt denne tendensen og gjeve han ein aktualitet som aldri før.

Det finst visseleg mange praktiske oppgåver som dei to kyrkjesamfunna kan gå saman om. Men å slå dei saman til ei kyrkja eller «unera» dei, er noko anna. For då vert det spørsmål om kva som skal lærast og forkynnast. Skulle ein t. d. dosera den lutherske eller den reformerte sakramentlæra? Å lata dei to syna gå om ein annan, ville berre føra til forvirring.

Dei to kyrkjene står så langt ifrå kvarandre i sakramentsynet at det er ikkje grunnlag for sameining. I så måte står vi ennå i dag på akkurat same staden som dei gjorde på reformasjonen si tid, vi har ikkje kome lenger i det dogmatiske synet på sakramenta enn den gongen.

Her ville det ikkje hjelpa stort om ein vart samd om å oversjå ulikskapane i lære, det ville berre verta til det at striden blussa oppatt med ny kraft seinare.

Det finst ingen annan veg til einskap enn den som allereide reformatorane prøvde å gå, religionssamtalen sin veg. Det vil segja at båe partar laut gå attende til sine respektive dogmatiske posisjonar, slik som dei er utforma i dei to kyrkjene sine vedkjenningar, og frå desse utgangspunkta freista på å nærma seg til kvarandre. Ja, i røynda ville det vel segja at ein freista å gå attom desse posisjonane også, nemleg til bibelen. Med vedkjenninga in mente laut ein gjera eit endå grundigare arbeid enn både Calvin og Luther i dette spørsmålet. Men framfor ei slik oppgåva lyt vi rett nok spørja: Kven — kven i vår ættled — er dugande til dette? — Vanskane skal likevel ikkje hindra oss i å be og arbeida for å nå målet. Framom alt er det viktig å ha eit ekumenisk huglag.

PRESTENE OG TEOLOGIEN

Av H. Chr. Mamen.

I.

Det er tradisjonelt blitt krevd av prestene at de skulle være kunnskapsrike og som stand betraktet stå høyt i lærdom. I middelalderen var katedralskolene alene om undervisningen i vårt land, og disse skoler var presteskoler. Pensumet her var vel ikke stort, men det var stort nok til å føre elevene fram til et dannelsesnivå som lå langt over de øvrige stenders. Likevel var det et stort antall prester som ikke nøyde seg med det de hadde lært ved katedralskolen. De reiste utenlands og studerte ved universitetene i Paris, Praha, Rostock eller andre steder. I Rostock eide som kjent Den norske kirke et hospits for slike studenter. Jfr. Lange: Nordiske Studenter ved udenlandske Universiteter i Middeladeren, trykt i Norske Samlinger, Bd. I. Chr.a. 1852, s. 72—94; Ludvig Daae: Matrikler over Nordiske Studenter ved fremmede Universiteter, Chr.a. 1885.

Etter at reformasjonen var innført i Danmark/Norge fortsatte katedralskolene vesentlig å være presteskoler. Men ved siden av disse fikk vi en ny institusjon til fremme av teologisk innsikt hos prestene: Det var bispeeksamen. Endelig fikk vi i 1629 loven om at alle som skulle inneha geistlig embete, måtte ha universitetseksamen. Hvor betydningsfullt dette skritt var vil man forstå ved å sammenlikne med hva det ble krevd av prokuratorer, leger, lærere o. a. Først ved midten av forrige århundre ble det krevd at alle praktiserende leger i Norge skulle ha universitetseksamen. Lærerne ved katedral- og latinskolene — de såkalte hørere — var i lang tid vesentlig studenter. Lærerne i folkeskolen var — helt til stiftsseminarenes tid — evnerike konfirmanter som gjennomgikk et kort kurs hos presten osv. Det er beklagelig at man ikke gjorde mer for å høyne dannelsesnivået for alle på et tidligere tidspunkt. Men det er samtidig et gledelig faktum at man ikke tok det lett med kravet til geistligheten.

Vi fikk tvert om den bekjente passus i Christian Qvints Norske Lov (Anden Bog, 11—15): «Præsterne skulle beflitte sig paa at have og bruge foruden Bibelen gode tienlige Bøger, som af vise og lærde Mænd ere vedtagne. Haver Præsten Middel og vil ikke forskaffe sig saadanne Bøger, naar hand af Provsten, eller Superintendenten, derom er bleven paamint, da bør hand at straffes derfor efter Superintendentens Sigelse.»

Med uttrykket «gode tienlige Bøger» siktes det ikke bare til oppbyggelseslitteratur, men til teologisk faglitteratur av luthersk konfesjon. Eksamenspensumet var ikke stort nok; derfor måtte Norges geistlighet forpliktes til fortsatt teologisk studium på egen hånd etter ordinasjonen og utnevnelse til et embete.

Det kan være verd å merke seg at denne passus i den gamle lov ennå gjelder. Riktignok er det teologiske studium i dag ganske annerledes krevende. Men lovbestemmelsen er ikke avskaffet og bør ikke bli det. Det studium som fører fram til eksamen, skaper forutsetningen for det fortsatte studium av teologiske emner som prestetjenesten vil kreve av sin mann. Forkynnelse og sjelesorg er nå en gang ikke som et håndverk eller andre yrker som kan utføres rutinemessig. Det trengs en stadig fornyelse. Det skjer ved prestens eget andaktsliv og fromhetsøvelser. Men det skjer også i studerkammerets stillhet ved fordypelsen i det stoff som man finner i «gode tienlige Bøger».

Den stadige fornyelse i gudslivet er den første forutsetning for en rett prestetjeneste. Dette er derfor det fortsatte studiums største frukt. Dette synspunkt på teologien er det visstnok altfor mange av oss som overser.

Mer direkte virker det stadig fornyede studium berikende ved tilførselen av nye tanker og nytt lys over gamle sannheter. Presten trenger både som forkynner og sjelesørger at hans «gode forråd» er rikelig utstyrt. Det er vel begge disse aspekter på studiet Luther tenker på med sitt «Meditatio» som en forutsetning for rett prekenforberedelse ved siden av bønn og åndelig erfaring.

Endelig må nevnes at det teologiske studium — som alt åndsarbeid — virker almendannende. Denne side av saken bør heller ikke glemmes.

II.

Hvordan er prestenes forhold til teologien i vår tid? Viser vi mindre interesse for vårt fag enn de øvrige akademikere vis-à-vis sine? Hvordan står det til med almendannelsen blant prestene? Er vi som stand betraktet blitt akterutseilt? Det er naturligvis

en fare for alle de «frie» studier etterat en rekke høyskoler og fakultet bare tar opp præceterister. Men dette er noe forholdsvis nytt. Virkningen vil først melde seg senere. Men nettopp derfor skal vi være særlig på vakt. Rent generelt kan det sikkert sies at vi blant prestene møter alle avskygninger: Det finnes menighetsprester som er fagteologer. De har et problem de vil til bunns i og leser derfor systematisk. Andre leser usystematisk, etter som tid og lyst tilsier. Andre igjen har satt den teologiske litteratur til side for godt, kanskje uten å erstatte den med annet enn dagsaviser, «Det Beste» og en og annen skjønnlittetær bok. At denne siste kategori finnes, framgår av N. Holthes artikkel i Norsk Kirkeblad 1951, s. 349—50, og signaturet P. J.'s innlegg i Luthersk Kirketidende, 1952, s. 129—30.

Noe sikkert holdepunkt for hvordan det står til med denne sak i vårt land, er det umulig å få. Man kunne tenke seg flere muligheter å undersøke saken på. Dr. O. Valen-Sendstad har en verdifull stikkprøve i sin bok «Norske radioprekener». Her er et kapitel om hva prestene leser. Det gir et holdepunkt, og det er ikke oppmuntrende. Men materialet er for spinkelt til at man kan trekke sikre slutninger. Det beste materiale til en bedømmelse ville være en serie med bibliografier over norsk bokavl for de forskjellige teologiske disipliner (tidsskrift-artikler medregnet). Lesning som ikke er tidsfordriv og underholdning, men studium til personlg berikelse og utvikling, til forberedelse av preken og foredrag, krever et tankens etterarbeid når boken forlengst er lagt bort. Ofte vil leseren skrive sine tanker og refleksjoner ned for å vinne fram til personlig avklaring. Av og til vil så dette utkrystalliseres i artikler og bøker. Når man fra bibliografiene trekker den produksjon som skyldes lekfolk og de teologiske lærere, vil resten bli en bra målestokk for presteskapets fortsatte arbeid med sitt fag. Slike bibliografier ville være anstaltmakeri hvis de ble utarbeidet i dette øyemed. Vi trenger dem, men ut fra et helt annet behov.

Av de gjenstående muligheter til å undersøke forholdet, har jeg forsøkt tre. De går ut på å bringe på det rene 1) antall abonnenter på de teologiske tidsskrifter, 2) undersøke prestenes deltagelse i kampen om Kongens gullmedalje for vitenskapelig avhandling og 3) prestene som doctores.

III.

1) Forat tallet på abonnenter på de teologiske tidsskrifter skal si oss noe, må vi først vite hvor mange prester og andre teologiske kandidater vi har i landet. Jeg kjenner ikke noe eksakt tall.

Ifølge en melding fra sokneprest Reidar Bolling i «Vårt Land» (offentliggjort januar 1949) var det den gang 1241 teologiske kandidater under 70 år. Siden har det vært uteksaminert en rekke store kull mens avgangen har vært minimal. Hvis en regner med 1300 kandidater, er vi i underkant. Dertil kommer en rekke som har passert aldersgrensen, men som fortsatt følger med i sitt fag og abonnerer på sine tidsskrift. Videre må vi regne med at en del teologer uteksaminert fra Misjonsskolen i Stavanger følger med i den teologiske tidsskriftlitteratur. For å få et rett bilde av situasjonen må vi også ha in mente at mange som leser ett tidsskrift, samtidig leser flere andre. Riktignok vil noen lese tidsskriftene på bibliotek eller hos en venn. Men dette er ikke flere enn at vi stort sett kan se bort fra denne faktor.

Redaksjonen av *Tidsskrift for Teologi og Kirke* opplyste i fjor at det var 609 abonnenter på dette tidsskriftet. Professor dr. Einar Molland har opplyst at *Norsk Teologisk Tidsskrift* har ca. 200 betalende innenlandske abonnenter. Forlaget Land og Kirke oppgir 450 norske teologer som abonnenter på *Kirke og Kultur*. Egede Instituttet angir 226 norske teologer som abonnenter på *Norsk Tidsskrift for Misjon*. Instituttet for Kristen Oppseding opplyser at det for to år siden var 75 prester som abonnerte på *Prismet*. To henvendelser til Lunde & Co. om hvordan det forholder seg med *Fast Grunn* har ikke resultert i noe positivt svar.

Konklusjonen må være at et forskrekkende stort antall prester ikke abonnerer på et eneste fagtidsskrift. De utnytter ikke de muligheter vi her har til å være minimalt à jour. Denne undersøkelse kan tas som en adekvat målestokk for prestenes befatning med teologien fordi tidsskriftlesning er den letteste måten å følge med på. En artikkel skremmer ikke som en stor bok kan gjøre. Dessuten gjenspeiler tidsskriftet nettopp det som er mest aktuelt innen vedkommende fagområde. Endelig kan nevnes at tidsskriftene er den billigste form for faglitteratur. De er nemlig fritatt for omsetningsavgift.

2) Siden 1850 har vi hatt institusjonen *Kongens (Kronprindsens) gullmedalje* for vitenskapelige avhandlinger. Interessen for å konkurrere om denne prisen bør også kunne tas som uttrykk for prestenes fortsatte arbeid med teologien. Den opprinnelige bestemmelse om at embetsmenn ikke kan delta, er flere ganger overtrådt og må anses som «død».

Ifølge *Norske Universitets- og Skole-Annaler* hår det hendt gang på gang at ikke en eneste besvarelse er innkommet. Riktignok gjelder dette ikke bare de teologiske prisoppgaver. På den annen

side har det hendt at både to og tre har fått prisen. Helhetsinntrykket er imidlertid at interessen har vært minimal, til tross for at gullmedaljen gir to år ansiennitet. Av medaljevinnerne har noen vært studenter, andre stipendiater som har arbeidet med sikte på å bli vitenskapsmenn. Menighetsprestenes deltagelse i tevlingen har vært ringe. *En liste over teologer som vinnere av Kongens gullmedalje og andre Universitets-prisoppgaver vil man finne i Anhang I.* (Se for øvrig min artikkel i «Vårt Land» 8. januar 1952.)

3) Når man skal undersøke hvor hyppig prestene har ervervet *doktorgraden,* må man operere med fire kategorier: Det er doktorer i teologi og filosofi, dels fra vårt eget universitet, dels fra fremmede universiteter. Norsk doktorgrad i teologi er en sjelden foreteelse. Det vet alle; men de fleste som på forhånd ikke er nøyaktig orientert, vil likevel bli forbauset over å høre at Oslo Universitet i sin 140-årige historie ikke har godkjent mer enn 33 — tretti tre — doctores thelogiæ (æresdoktorer ikke medregnet). Mange av våre universitetslærere i teologi har klart seg uten denne graden. Desto mer beundringsverdig er det at en rekke prester i menighetsarbeid har våget seg i kast med oppgaven og har ervervet denne høye akademiske grad. Av disse 33 doctores har nesten halvparten vært menighets- eller anstaltprester under arbeidet med avhandlingen (med kortere eller lengre tids studie-permisjon).

Hvis vi derimot sammenlikner oss med kollegene i Den svenska Kyrkan, blir tallet nedslående. Men det er en stigende frekvens her hjemme. Det var A. Chr. Bang som ble den første Dr. Theol. ved Det kgl. Fredriks Universitet. Det var i 1878. Den stigende frekvens fremgår ellers av denne lille tabell:

1870—79: 1	1900—09: 2	1930—39: 5
1880—89: 2	1910—19: 3	1940—49: 8
1890—99: 3	1920—29: 5	1950—51: 4

En liste over disse doctores finner man i Anhang II.

Gledelig overrasket vil de fleste bli ved å høre at hele 24 teologer har tatt den filosofiske doktorgrad her hjemme. Flere av disse avhandlinger dreier seg imidlertid hverken om emner fra teologien eller dens støttevitenskaper. Av de øvrige var de fleste skrevet av profesjonelle vitenskapsmenn. Seks av disse doctores var (er) menighetsprester, og to har vært (er) misjonsprester (fra Misjonsskolen i Stavanger).

Listen over teologer som doctores philosophiæ fra Oslo finnes i Anhang III.

Når det gjelder norske doktorgrader i teologi ved *utenlandske*

universiteter omfatter min undersøkelse bare tiden etter 1814. Før atskillelsen med Danmark var det jo mange nordmenn som tok denne graden i København. Men det blir for omfattende å spore opp hvem dette var. Dessuten vedrører det ikke vårt emne. Det har ikke vært mulig for meg å finne mer enn tre norske doktorgrader i teologi fra fremmede universiteter for tiden etter 1814. To av disse er profesjonelle vitenskapsmenn, mens den tredje tilhører metodistkirken. Den ene av de to førstnevnte er dessuten blitt utenlandsk statsborger. (Se *Anhang IV.*)

Den siste kategori av doctores som det her blir spørsmål om, er norske teologer med den filosofiske doktorgrad fra fremmede universiteter. Det har ikke lykkes meg å finne mer enn fire. Overfor dette resultat bør det imidlertid tas forbehold. Av disse fire er det bare én som ikke er profesjonell vitenskapsmann. Denne ene er misjonær, og tilhører Den evangelisk-lutherske frikirke. (Norske prester tilhørende Den romersk-katolske kirke er ikke tatt med i disse undersøkelser.) (Se *Anhang V.*)

Summa summarum: En norsk prest med doktorgrad er en ytterst sjelden foreteelse. I og for seg er vel ikke dette så alvorlig. Men hvis det er et symptom på den vanlige prests manglende interesse for den teoretiske side av sitt fag, da er det dypt å beklage. Den eneste trøst er at det ikke bare er prestenes skyld at situasjonen er som den er. Årsaken er først og fremst av *økonomisk* karakter. Norge er et fattig land, og det får mange merke, også prestene. En jevnføring med Sverige og prestelønningene der, forklarer meget av forskjellen i den teologiske forsking i de to land. De unge prester i Norge må nesten alltid ha bistilling for å klare økonomien. Nettopp den tid som kunne vært brukt til videre studium, må brukes til arbeid for det daglige brød. Under slike forhold er det ikke å vente at presteskapet skal kunne representere den kulturelle og faglige standard som den tradisjonelt har vært bærer av.

En annen faktor av økonomisk karakter er vår mangel på stipendier. Det ville vært godt med flere stillinger som adjunkt-stipendiater og enda bedre med flere stipendier i likhet med Professor Hallesby og frues legat til beste for prester som søker permisjon i studieøyemed. Prisoppgaver med belønning i kontanter — slik Menighetsfakultetet, Teologisk Forening, Egede Instituttet og Instituttet for Kristen Oppseding utlyser — er sikkert en riktig linje som en må håpe at de makter å fortsette.

Ved siden av de økonomiske faktorer må studie- og eksamensordningen bære sin del av ansvaret. Det forslag som reformkomitéen vil legge fram, betyr et stort framskritt: Mer seminar-betonet

undervisning i studiets første fase, adgang til å spesialisere seg ved å kunne velge mellom flere linjer, og en eksamen som er mer en modenhetsprøve enn en hukommelsesprøve, alt dette skulle kunne gjøre studiet og faget mer festlig og «lystbetonet». Like viktig som denne reformen av theoreticum vil gjeninnføring av den gamle akademiske licentiatgrad være. Det er godt for den som går i gang med et videregående studium, å ha et bestemt mål å arbeide mot. Men få våger å stile på en doktorgrad med én gang. Det arbeides med å få innført licentiatgraden ved Norges Tekniske Høyskole. Når behovet foreligger her, vil det sikkert være til stede også ved de teologiske fakulteter.

En siste årsak som her skal nevnes, er de arbeidskår som de fleste prester har. Det store flertall begynner sitt virke som reisesekretærer. År ut og år inn bruker de til å reise land og strand rundt. Det er ikke gode vilkår for lesning og studium. De fleste av disse prester ville aller helst vært i menighetsarbeid. Det tilfredsstiller mer å virke blant de samme mennesker. Det gir en større anledning til å ta seg av familien. Det gir muligheter til mer lesning og studium. Vi venter — også av denne grunn — på flere stillinger innen kirken. Riktignok trenger organisasjonene reisesekretærer. Før var det flere lekfolk som reiste. Det kan bli så igjen.

Også for mange menighetsprester er arbeidskårene lite ideelle. Det er mange menigheter med mer enn 100 foreninger. Det er en uerstattelig verdi. Men mange av disse legger visstnok for meget beslag på prestenes tid. Det er kanskje prestenes egen feil. Vi må ikke engasjere oss så meget i foreningslivet at de lokale nådegaver ikke slipper til. Det alminnelige prestedømme i sin mest nærliggende funksjon må realiseres. Dette kan motiveres på mange måter: Først og fremst må nevnes hensynet til foreningslemmene. De må få anledning til å vokse ved selv å være åndelig aktive. Det er hensynet til dem som står det levende menighetsliv mer eller mindre fjernt: Presten må få tid til å kontakte dem. Det er hensynet til presten selv: Han må få tid til fornyelse ved ikke alltid å skulle tale og ved å kunne meditere og studere.

V.

Når alt kommer til alt er vel årsaken dypest sett vår egen: Vi har ikke syn for verdien av det teoretiske. Vi tror at det teoretiske bare har verdi i seg selv. Vi ser ikke at teologien tjener livet. En annen ting som er enda mer ydmykende å innrømme, er at vi er late og dårlige forvaltere over det som er oss betrodd.

Biskop Berggrav fortalte en gang på tomannshånd at han hver morgen i sin lange arbeidsdag som prest og biskop hadde brukt en time til å lese «fag». Det er sikkert et godt råd som vi bør etterfølge i den utstrekning det er mulig.

En overlege som er nådd langt innen sin spesialitet i medisinen, gir sine underordnede et råd som vi prester like meget som legene bør legge oss på hjerte: Prøv ikke å favne hele faget, men finn fram til en spesiell problemstilling og arbeid systematisk med den. Den som følger disse to vink, vil holde seg i form og vil kunne bli en bedre prest enn han ellers ville ha blitt.

Til slutt skal jeg få bære fram to utopiske ønsker. De er utopiske i dag, men lar seg muligens realisere en gang i fremtiden. Det ene ønsket er at vi må få et teologisk tidsskrift til. Jeg tenker på en spesiell kirkehistorisk publikasjon, «Kirkehistoriske Samlinger» eller hva man ville kalle det. Det kirkehistoriske stoff er så rikt, og i de andre tidsskrifter er det så meget annet som skal inn.

Det andre er den ovenfor nevnte serie av bibliografier over norsk teologisk litteratur fordelt etter de forskjellige disipliner. Slike bibliografier ville være av uvurderlig betydning for alle prester utenfor Oslo som er uten mulighet til å besøke Universitetsbiblioteket. Det vil kunne sette deres fantasi i sving, hjelpe dem til å finne fram til problemer og vise dem vei så de finner den litteratur som er nødvendig for å kunne arbeide planmessig.

Anhang I

Vinnere av H. M. Kongens gullmedalje for teologisk avhandling. (Accessit = en slags annenpremie.)

1854 Accessit: Garnisonsprest, dr. philos. *Erik Fredrik Barth Horn* (1829—99).
Cand. theol. 1854. Dr. Philos. 1867. Kongens gullmed. for filosofisk avh. 1851.
En Fremstilling af Første Johannes Brevs Tankegang og Formaal.

1858 Stiftsprost *David Christopher Frich* (1833—1917).
Cand. theol. 1854.
Donatismens Historie.

1859 Professor *Edvard Munch Myhre* (1835—1900).
Cand. theol. 1861.
Hva lærer Første Peters Brev om Christi Nedfart til Helvede?

1866 Rektor dr. *Georg Fredrik Fasting* (1837—1914).
Cand. theol. 1860, dr. philos. 1883.
Kirkefaderen Irenæus Lære om Skrift og Tradisjon.

1871 Professor *Svend Rudolph Gundersen* (1844—1904). Professor i U. S. A.
Cand. theol. 1857.
Pietismens Begreb og Væsen.

1871 Accessit: Biskop *Christen Brun* (1846—1917).
Cand. theol. 1870.
Samme emne som ovennevnte.

1885 Professor dr. *Simon Themstrup Michelet* (1863—1942).
Cand. theol. 1887, dr. theol. 1894.
Læreinnholdet af første Clemens Brev.

1886 Accessit: Prost *Jon Lauritz Quisling* (1844—1930).
Cand. theol. 1869.
At fortolke Lukas 16. 14—31.

1887 Overlærer *A. D. Wildhagen* (1855—1934).
Cand. theol. 1879.
Vor Tids Determinisme.

1887 Accessit: Biskop dr. *Jens Gran Gleditsch* (1860—1931).
Cand. theol. 1883, dr. theol. h. c. (Lund) 1918.
Samme emne som ovennevnte.

1889 Professor dr. *Absalon Taranger* (1858—1930).
Cand. jur. 1893, dr. jur. 1897.
Den angelsachsiske Kirkes indflydelse på den norske.

1889 Accessit: Sokneprest *Jan August Moe* (1855—97).
Cand. theol. 1880.
Samme emne som ovennevnte.

1891 Professor dr. *Anathon August Fredrik Aall* (1867—1943).
Cand. theol. 1892, dr. philos. 1896.
Johannes-evangeliets authenti.

1895 Biskop *Peder Hansen Hognestad* (1866—1931).
Cand. theol. 1891.
En fremstilling av de nyere undersøkelser angaaende Mosebøgernes og Josva Bogs Kilder.

1895 Accessit: Professor dr. *Daniel Andreas Frøvig* (1870).
Cand. theol. 1896, dr. theol. h. c. (Erlangen) 1926.
Samme emne som ovennevnte.

1896 Professor dr. *Christian Ihlen* (1868).
Cand. theol. 1892, dr. theol. 1906.
Den Paulinske fremstilling av forsoningen.

1903 Professor dr. *Olav Edvard Moe* (1876).
Cand. theol. 1900, dr. theol. 1912.
Jesu Vidnesbyrd om sig selv som Guds Søn.

1905 Lektor dr. *Nils Wilhelm Messel* (1877).
Cand. theol. 1902, dr. theol. 1915.
Hvilket Billede af jødisk Fromhed giver de saakalte Salomos Salmer?

1907 Lektor *Amund Helland Sommerfeldt* (1877).
Grundlæggelsen af det romerske principat.

1909 Lektor *Carl August Drougge* (1870).
Cand. theol. 1896.
En fremstilling og bedømmelse av Albrecht Ritschls lære om Kristi person.

1910 Rektor *Peter Elisæus Marstrander* (1883).
Cand. theol. 1908.
Præeksistenstankene i Johannes-evangeliet og dets betydning for evangeliets Kristologi.

1917 Fhv. sokneprest *Jørgen Eriksen Sivertsen* (1889).
Cand. theol. (U) 1913.
En undersøkelse av det religiøse og kirkelige liv i en enkelt norsk landsdel eller større by efter eget valg.

1922 Rektor dr. *Trygve Dokk* (1889).
Cand. theol. 1912, dr. theol. 1931.
Grundtvigianismen i Norge 1850—70-årene.

1926 Dosent dr. *Ragnar Kristian Gunnarson Asting* (1897—1936).
Cand. theol. (U) 1923, dr. theol. 1930.
Normer og motiver i Paulus etikk.

1927 Pastor dr. *Kristoffer Sverre Norborg* (1902). Prest i U. S. A.
Cand. theol. (M) 1928, dr. philos. 1935. Professor Monrads gullmed. 1931.
Det prinsipielle forhold mellom kristendommen og de øvrige religioner.

1928 Rektor *Hermann Norendal* (1888).
Cand. theol. (M) 1931.
Salmediktning og salmesamling i Norge i tiden 1814—1869 (bortsett fra A. Hauges og Landstads salmebokarbeide). En kirkehistorisk og hymnologisk undersøkelse og vurdering.

1928 Lektor dr. *Halkild M. Nilsen.*
Dr. philos. 1949.
Samme emne som ovennevnte.

1928 Prost *Paul Emil Rynning* (1890—1952).
Cand. theol. (U) 1914.
Samme emne som ovennevnte.

1930 Professor dr. *John Nome* (1904).
Cand. theol. (M) 1932, dr. philos. 1938, dr. theol. 1951. Hartvig Lassens gullmedalje 1933.
En undersøkelse av den norske preken- og oppbyggelseslitteratur for tiden 1600—1730 i kirkehistorisk sammenheng.

1930 Res. kap. dr. *Godvin Gordon Ousland* (1905).
Cand. theol. (M) 1934, dr. theol. 1950.
Samme emne som ovennevnte.

1931 *Albert Broch-Utne* (1906).
Cand. theol. (U) 1932.
En undersøkelse av spørsmålet om «fiendene» i de individualistiske klagesalmer i Det gamle testamentet under hensyn til de opfatninger som er fremsatt i nyere historisk religionsforskning.

1932 Sokneprest *Hans Saron Blom Svendsen* (1882).
Cand. theol. 1907.
Landstads og Hauges salmebøker (tilblivelseshistorie og hymnologisk karakteristikk).

1932 Dosent *Kristen Nicolai Valkner* (1903).
Cand. theol. (U) 1927.
Samme emne som ovennevnte.

1933 Fru *Lilly Aall f. Weiser* (1898).
Dr. philos. fra Wien universitet.
Symbol og psykologisk grunnlag i religiøs opplevelse.

1933 Res. kap. dr. *Thorleiv Gustav Boman* (1894).
Cand. theol. (U) 1923. Dr. theol. 1952.
Samme emne som ovennevnte.

1935 Professor dr. *Herman Ludin Janssen* (1905).
Cand. theol. (U) 1933, dr. theol. 1940.
Den senjødiske salmediktning, dens tilblivelsesmiljø og dens plass i livet.

1936 Dosent *Leiv Aalen* (1906).
Cand. theol. (M) 1935.
Det prinsipielle forhold mellom åpenbaring og tro i kristendommen.

1940 Hjelpeprest *Olav Nome* (1906).
Cand. theol. (M) 1933.
Imperativ etikk, verdi-etikk, kristelig etikk (en prinsipiell utredning).

1942 Sokneprest *Anders Hansten Nilsen* (1864—1947).
Cand. theol. 1892.
En biografi av biskop Eiler Hagrup i Trondheim.

1948 Universitetsstipendiat *Øyvind Midtbø* (1917).
Cand. theol. (U) 1946.
Den praktisk-teologiske undervisning i Norge fra og med opprettelsen av det praktisk-teologiske seminar.

Teologer som vinnere av H. M. Kongens gullmedalje for filosofisk avhandling:

1851 Garnisonsprest, dr. philos. *Erik Fredrik Barth Horn* (1829—99).
Cand. theol. 1854, dr. philos 1867. Accessit for teologisk avh. 1854.
At udvikle Betydningen af de Gamles Forestilling om «Gudernes Misundelse».

1871 *Frants Bernhard Grung* (1847—1931).
Cand. theol. Dr. philos. (Heidelberg).
Hvorledes forholdt den græske Philosophi i sine Hovedformer sig til Folkets Religion?

1881 Professor dr. *John Mourly Vold* (1850—1907).
Cand. theol. 1873, dr. philos. 1888.
Om Teleologiens Begreb.

Teologer som vinnere av andre prisoppgaver utlyst av Universitetet:
1) Hartvig Lassens gullmedalje:

1933 Professor dr. John Nome (1904).
Cand. theol. (M) 1932, dr. philos. 1938, dr. theol. 1951. Kongens gullmedalje for teologisk avh. 1930.
En undersøkelse av forutsetningene for og utviklingen av den grunnidé hos Bjørnson som ligger i uttrykket «over evne».

2) Professor Monrads gullmedalje:

1883 Universitetsstipendiat dr. *Kristian Birch-Reichenwald Aars* (1868—1917).
Cand. theol. 1892, dr. philos. 1897.
Fanatismens Betydning for erkjendelsen, navnlig den religiøse.

1931 Pastor dr. *Kristoffer Sverre Norborg* (1902).
Cand. theol. (M) 1925. Dr. philos. 1935.
Kongens gullmedalje for teologisk avh. 1931.
Pragmatismen som filosofisk retning, i nyere tid.

Anhang II

Doctores theologiæ Universitatis Osloensis.

1. Biskop *Anton Christian Bang* (1840—1913). Cand. theol. 1867.
Dr. theol. 1878: Kristi Opstandelses historiske Virkelighed.
2. Sokneprest *Knud Karl Krogh-Tonning* (1842—1911). Cand. theol. 1867.
Dr. theol. 1883: Om den ældste kirkelige Apologi.
3. Professor *Sigurd Vilhelm Odland* (1857—1937). Cand. theol. 1879.
Dr. theol. 1889: Jacobs Brev til de tolv Stammer i Adspredelsen, indledet og fortolket.

4. Professor *Simon Themstrup Michelet* (1863—1942). Cand. theol. 1887. Kongens gullmedalje for teologisk avh. 1885.
   Dr. theol. 1894: Profeten Amos.
5. Fengselsprest *Christian August Bugge* (1853—1928). Cand. theol. 1878.
   Dr. theol. 1895: Parablerne om Guds Riges Hemmeligheder.
6. Biskop *Otto Jensen* (1856—1918). Cand. theol. 1879.
   Dr. theol. 1898: Om Soning og Forsoning.
7. Professor *Johannes Ording* (1869—1925). Cand. theol. 1893.
   Dr. theol. 1904: Den religiøse erkjendelse.
8. Professor *Christian Ihlen* (1868). Cand. theol. 1892. Kongens gullmedalje for teologisk avh. 1896.
   Dr. theol. 1906: Hovedpunkter angaaende de protestantiske principers stilling i det moderne aandsliv.
9. Professor *Olaf Edvard Moe* (1876). Cand. theol. 1900. Kongens gullmedalje for teologisk avh. 1903.
   Dr. theol. 1912: Paulus und die evangelische Geschichte. Zugleich ein Beitrag zur Vorgeschichte der Evangelien.
10. Lektor *Nils Vilhelm Messel* (1877). Cand. theol. 1902. Kongens gullmedalje for teologisk avh. 1905.
    Dr. theol. 1915: Die Einheitlichkeit der jüdischen Eschatologie.
11. Professor *Sigmund Olaf Plytt Mowinckel* (1884). Cand. theol. 1908.
    Dr. theol. 1916: Statholderen Nehemia. Studier til den jødiske menighets historie og litteratur.
12. Professor *Hans Nielsen Hauge Ording* (1884—1952). Cand. theol. 1908.
    Dr. theol. 1922: Untersuchung über Entwicklungslehre und Teleologie mit Rücksicht auf die Theologische Erkenntnis.
13. Biskop *Kristian Vilhelm Koren Schjelderup* (1894). Cand. theol. (U) 1918.
    Dr. theol. 1923: Religionens sannhet i lys av den relativitetsteoretiske virkelighetsopfatning.
14. Sokneprest *Gabriel Fredrik Ludvig Selmer* (1886—1944). Cand. theol. 1911.
    Dr. theol. 1924: Oplysningstidens menn i Den norske kirke.
15. Professor *Andreas Pedersen Seierstad* (1890). Cand. theol. (M) 1921.
    Dr. theol. 1924: Kyrkjelegt reformarbeid i Noreg i nittande hundreåret.
16. Biskop *Eivind Josef Berggrav* (1884). Cand. theol. 1908.
    Dr. theol. 1925: Religionens terskel.
17. Prost *Anders Skrondal* (1885). Cand. theol. (U) 1915.
    Dr. theol. 1930: Grundtvig og Noreg. Kyrkje og skule 1812—1872.
18. Dosent *Ragnar Kristian Gunnarson Asting* (1897—1936). Cand. theol. (U) 1923. Kongens gullmedalje for teologisk avh. 1926.
    Dr. theol. 1930: Die Heiligkeit im Urchristentum.
19. Rektor *Trygve Dokk* (1888). Cand. theol. 1912. Kongens gullmedalje for teologisk avh. 1922.
    Dr. theol. 1931: Religiøs-etisk uppseding frå Pontoppidans tid til våre dager.
20. Biskop *Sigurd Johan Normann* (1879—1939). Cand. theol. 1909.
    Dr. theol. 1935: Viljefrihet og forutbestemmelse i den lutherske reformasjon inntil 1525.
21. Professor *Einar Molland* (1908). Cand. theol. (U) 1932.
    Dr. theol. 1938: The Conception of the Gospel in the Alexandrian Theology.

22. Professor *Hermann Ludin-Janssen* (1905). Cand. theol. (U) 1933. Kongens gullmedalje for teologisk avh. 1935, teologisk licentiatgrad Uppsala 1939.
Dr. theol. 1940: Die Henochgestalt.
23. Professor *Nils Alstrup Dahl* (1911). Cand. theol. (U) 1934.
Dr. theol. 1941: Das Volk Gottes. Eine Untersuchung zum Kirchenbewustsein des Urchristentums.
24. Res. kap. *Reidar Hauge* (1903). Cand. theol. (U) 1926.
Dr. theol. 1942: Inkarnasjon og opstandelse. Til spørsmålet om den historiske åpenbaring.
25. Professor *Ivar Pedersen Seierstad* (1901). Cand. theol. (M) 1928.
Dr. theol. 1947 (15/2): Die Offenbarungserlebnisse der Profeten Amos, Jeremia og Esaia.
26. Sokneprest *Tord Godal* (1909). Cand. theol. (U) 1932.
Dr. theol. 1947 (25/5): Meditasjonen og dens betydning for erkjennelsen.
27. Misjonsprest *Erling Danbolt* (1904). Cand. theol. (M) 1930.
Dr. theol. 1947 (20/9): Misjonstankens gjennombrudd i Norge.
28. Res. kap. *Birger Daniel Gulbrandsen* (1898). Cand. theol (M) 1925.
Dr. theol. 1948 (4/12): Nattverden i norsk kirkeliv.
29. Dosent *Johan Beruitz Hygen* (1911). Cand. theol. (U) 1935.
Dr. theol. 1948 (4/12): Moral og Guds rike. Teleologiske problemer i den kristelige etikk.
30. Res. kap. *Godvin Gordon Ousland* (1905). Cand. theol. (M) 1934. Kongens gullmedalje for teologisk avh. 1930.
Dr. theol. 1950: En kirkehøvding. Professor Gisle Johnson som teolog og kirkemann.
31. Professor *John Nome* (1904). Cand. theol. (M) 1932. Kongens gullmedalje for teologisk avh. 1930. Hartvig Lassens gullmedalje 1933. Dr. philos. 1938.
Dr. theol. 1951: Det moderne livsproblem hos Troeltsch og vår tid.
32. Stipendiat *Sverre Aalen* (1909). Cand. theol. (M) 1935.
Dr. theol. 1951: Die Begriffe Licht und Fensternis im Alten Testament, im Spätjüdentum und im Rabbinismus.
33. Res. kap. *Thorleif Gustav Boman* (1894). Cand. theol. (U) 1923. Kongens gullmedalje for teologisk avh. 1933.
Dr. theol. 1952: Das Hebräische Denken im Vergleich mit dem Griechischen.

Anhang III

Teologer med filosofisk doktorgrad fra Oslo universitet.

1. Garnisonsprest *Erik Fredrik Barth Horn* (1889—99). Cand. theol. 1854. Kongens gullmedalje for filosofisk avh. 1851. Accessit for teologisk avh. 1854.
Dr. philos. 1867: Begrebet Ære.
2. Professor *Elias Blix* (1836—1902). Cand. theol. 1866.
Dr. philos. 1876: De vigtigste Udtryk for Begreberne Herre og Fyrste i de semitiske Sprog. Et Bidrag til semitisk Etymologi.
3. Rektor *Georg Fredrik Christopher Fasting* (1837—1914). Cand. theol. 1860. Kongens gullmedalje for teologisk avh. 1866.
Dr. philos. 1883: Fromheden og Endeligheden. (Utg. under titelen: Til Belysning af Pietismen.)
4. Res. kap. *George Kent* (1842—92). Cand. theol. 1865.
Dr. philos. 1886: Det absolutte Gudsbegreb.

5. Professor *John Mourly Vold* (1850—1907). Cand. theol. 1873. Kongens gullmedalje for filosofisk avh. 1881.
Dr. philos. 1888: Spinozas Erkjendelsestheori i dens indre sammenhæng og i dens forhold til Spinozas Metafysik. En række undersøgelser som bidrag til at fastsætte spinozismens grundtanker.
6. Professor *Jørgen Alexander Knudtzon* (1854—1917). Cand. theol. 1880.
Dr. philos. 1889: Om det saakaldte perfektum og imperfektum i hebraisk.
7. Professor *Anathon August Fredrik Aall* (1867—1919). Cand. theol. 1892.
Dr. philos. 1896: Der Logos.
8. Sokneprest *Alfred Eriksen* (1864—1934). Cand. theol. 1888.
Dr. philos. 1896: Vilje. En psykologisk Afhandling.
9. Litterat *Fredrik Ludvig Andreas Vibe Aubert* (1851—1913). Cand. theol. 1877.
Dr. philos. 1896: Den nordiske naturfølelse og professor Dahl. Hans kunst og dens stilling i aarhundredets utvikling.
10. Universitetsstipendiat *Kristian Birch-Reichenwald Aars* (1868—1917). Cand. theol. 1892. Professor Monrads gullmedalje 1883.
Dr. philos. 1897: Die Autonomie der Moral mit besonderer Berücksichtigung der Morallehre Immanuel Kants.
11. Professor *Konrad Hartvig Isak Rosenvinge Nilsen* (1875). Cand. theol. 1896.
Dr. philos. 1903: Die Quantitätsverhältnisse in Polmaklappischen.
12. Professor *Johann Friedrich Wilhelm Schencke* (1869—1946). Cand. theol. 1894.
Dr. philos. 1904: Amon-Re. En studie over forholdet mellem enhed og mangfoldighed under udvikling af det ægyptiske gudsbegreb.
13. Lektor *Stig Thor* (1856—). Cand. theol. 1881.
Dr. philos. 1905 (naturvitenskapelig emne).
14. Professor *Reidar Thorvald Christensen* (1886). Cand. theol. 1909.
Dr. philos. 1915: Die finnischen und Nordischen Varianten des zweiten Messeburgespruches. Eine Vergleichende Studie.
15. Lektor *Ole Mørk Sandvik* (1875). Cand. theol. 1902.
Dr. philos. 1922: Norsk folkemusikk, særlig østlandsmusikken.
16. Professor *Anders Bugge* (1889). Cand. theol. (U) 1914.
Dr. philos. 1929: Arkitekten, statskonstruktør Chr. H. Grosch.
17. Professor *Harris Birkeland* (1904). Cand. theol. (U) 1929.
Dr. philos. 1933: Die Feinde des Individums in der israelitischen Psalmenliteratur.
18. Pastor *Kristofer Sverre Norborg* (1902). Cand. theol. (M) 1925. Kongens gullmedalje for teologisk avh. 1927. Professor Monrads gullmedalje 1931.
Dr. philos. 1935: Joseah Royce, puritan og idealist.
19. Prost *Halfdan Wexelsen Freihov* (1883). Cand. theol. 1909.
Dr. philos 1937: Henrik Ibsens «Brand». Litterær-psykologisk studie.
20. Professor *John Nome* (1904). Cand. theol. (M) 1932. Kongens gullmedalje for teologisk avh. 1930. Hartvig Lassens gullmedalje 1933.
Dr. theol. 1951.
Dr. philos. 1938: Filosofisk kultur. Georg Simmel som moderne tenker.
21. Misjonsprest *Emil Birkeli* (1877—1952). Kandidat fra Misjonsskolen i Stavanger 1902.
Dr. philos. 1939: Fedrekult i Norge.

22. Universitetsstipendiat *Peter Andreas Munch* (1908). Cand. theol. (U) 1932.
Dr. philos. 1946: Sociology of Tristan da Cunha.
23. Res. kap. *Olav Valen-Sendstad* (1904). Cand. theol. (M) 1928.
Dr. philos. 1948: Virkelighet og virkelighetsforståelse. Forsøk til en systematisk metafysikk-kritikk.
24. Misjonsprest *Otto Christian Dahl* (1903). Kandidat fra Misjonsskolen i Stavanger 1927.
Dr. philos. 1952: Malgache et maanjan. Une comparaison linguistique.

Anhang IV

Nordmenn med teologisk doktorgrad ved utenlandske universitet.

1. Professor *Anton Johnson Friedrichsen* (1888). Cand. theol. 1911.
Dr. theol. (Strassbourg) 1925: La Problem du miracle dans le Christianisme primitif.
2. Tilsynsmann i Metodistkirken *Alf Lier* (Kristoffersen) (1898). Cand. theol. (U) 1921.
Dr. theol. (Uppsala) 1933: Åpenbaringstanker og misjonsforkynnelse hos Paulus.
3. Dosent *Arvid Schou Kapelrud* (1912). Cand. theol. (U) 1938.
Dr. theol. (Uppsala) 1948: Joels Studies.

Anhang V

Norske teologer med filosofisk doktorgrad ved utenlandske universitet.

1. Universitetslærer (i Hamburg) *Frants Bernhard Grung* (1847—1931).
Cand. theol. Kongens gullmedalje for filosofisk avh. 1871.
Dr. philos. (Heidelberg).
2. Professor *Ole Hallesby* (1879). Cand. theol. 1903.
Dr. philos. (Erlangen) 1909: Johannes Volkelts Erkenntnistheorie.
3. Dosent *Arthur Gotfred Lie* (1887—1932). Cand. theol. (U) 1917.
Dr. philos. (København) 1917: Om Assyriens historie og sprog i de assyriske indskrifter fra den ældste tid og ned til Tiglatpileser I (ca. 1100 f. Chr.).
4. Misjonær i den Evangelisk-lutherske Frikirkes tjeneste i Japan *Sigurd Kristiansen Aske* (1914).
Dr. philos. (Kennedy School of Missions, Hartford Seminary Foundation) 1950: The South Shensi Lutheran Mission.

LITTERATUR

Carl Fredrik Wisløff: Ordet fra Guds munn. Lutherstiftelsen, 1951.

Undertitelen er «Homiletiske hovedspørsmål», og forfatteren har vel dermed villet angi at det ikke er hans mening å skrive en fullstendig homiletikk med strenge krav til oppbygning og fullstendighet. Imidlertid har han ikke tatt tilstrekkelige reservasjoner i forordet. Og boka framtrer jo faktisk som en homiletikk etter hele sin substans og sitt anlegg. Det er også et så betydelig og verdifullt arbeid at en i et teologisk tidsskrift må ha lov til å stille de vanlige krav til en homiletikk, og til å trekke en sammenlikning med noen av de nyere homiletiske framstillinger.

L. Fendt sier at «homiletikkens hovedfaktum er prekenlærens befrielse fra retorikkens herredømme (*ikke* fra retorikken overhodet)».[1]) Men, fortsetter han, først med den såkalte Lutherrenessanses teologi og den dialektiske teologi fulgte et klart skille mellom homiletikk og retorikk. De nyere dogmatikker begynte å orientere seg mer om forkynnelsen, og ble substantielt håndbøker om prekenens innhold, altså i virkeligheten «eine Homiletik der ersten Stufe» (i forordet).

De homiletiske framstillinger som vi har fått i den senere tid, strever iallfall etter å komme bort fra retorikkens herredømme, og sette Guds ord i sentrum. K. Fezers programskrift fra 1925 har titelen «Das Wort Gottes und die Predigt». De homiletiske arbeider av H. Schreiner, W. Trillhaas, O. Haendler og senest L. Fendt har forsøkt å gjennomføre det, med mer eller mindre hell. Det samme kan også sies om Wingrens «Predikan», som dog er mer av en «prinsipiell studie» (undertitelen), og som har et noe annet siktepunkt, idet den er sterkt bestemt av det dualistisk-dramatiske motiv innenfor svensk teologi, og ser på prekenen som et slag contra Satans velde. Betrakter en nå Wisløffs arbeid i sam-

1) Homiletik, 1949, s. 22.

menlikning med de andre nevnte, så skal ingen klage på at han ikke setter Guds ord i sentrum. Det nye her er at han virkelig har gjort alvor av den lutherske skjelning innenfor Guds ord mellom lov og evangelium, og pekt på de oppgaver som dette stiller for forkynnelsen. Herved viser han seg som en ekte *luthersk* homiletiker. Og det er i grunnen underlig at dette synspunkt tidligere ikke har satt mer markerte spor innenfor luthersk homiletikk. Ellers er det tydelig at forfatteren er preget av Rosenius, Schartau og Kierkegaard.

Wisløffs bok er i sannhet ingen «blutleere Homiletik» (Schreiners uttrykk). Den inneholder virkelig substans, og det er tydelig at forfatteren har noe på hjerte. Han kjemper for at Guds ord må få dominere, og for at lov og evangelium må forkynnes rett, til frigjørelse for de engstede samvittigheter. Men midt i sin konservatisme og forkjærlighet for de gamle veier har forfatteren lært å se tingene på en ny og frisk måte.

Arbeidet med boka har reist særlig tre spørsmål hos meg.

Det første gjelder oppbyggingen. Her er det av anmeldere brukt sterke ord i rosende retning. Og der er virkelig en *linje* i framstillingen. Men skal en først være kritisk, så kan det være et og annet å sette fingeren på.

Overskriften over kap. I «Forkynnelsens oppdrag» er noe tvetydig, men hvis jeg har forstått den rett, dekker den bare en del av det som kapitlet inneholder, idet W. her bl. a. har en utredning om prekenen som Guds ord. Det er påfallende at en homiletikk som legger slik vekt på Guds ord, ikke lar dette komme tydelig fram i *hoved*avsnitt. Det spørs om ikke Trillhaas' stoffordning her tross alt er å foretrekke. Han har først en paragraf om Guds ord som prekenens grunn og innhold, og så en paragraf om prekenens autoritet, hvor han nettopp taler om det guddommelige *oppdrag* til å preke som kirken har fått. — Her kunne det da være en naturlig anledning til å *plasere* forkynnelsen innenfor frelseshusholdningen. Gud vil samfunn med oss, derfor har han åpenbart seg i Jesus Kristus, som er Ordet fra Gud. Men skal han nå oss nå i kirkens tid, må det skje gjennom forkynnelsen, som kaller oss til samfunn med ham.

Overskriften over kap. III «Allt lyder under predikan» vil være uklar for mange. Hvorfor ikke si det enklere og klarere? Dessuten har en en kjensle av at kap. III med sin problemkrets hører så nær sammen med kap. I at det burde vært drøftet i sammenheng med det. Kap. II kunne da følge naturlig etter. Etter mitt skjønn ville linjen da bli klarere. Det ville da av selve gangen i utred-

ningen komme tydelig fram at forkynnelsen må ta hensyn til fire størrelser. 1. *Guds ord* må forkynnelsen øse av, og intet annet må få dominere, hverken kunst, de kristnes liv eller sakramentene (kap. I og III). 2. Forkynnelsen må være farget av predikantens *troserfaring* (kap. II). 3. Forkynnelsen må ta hensyn til *tilhørerne* (kap. IV og V). 4. Forkynnelsen må kontrolleres og få hjelp av *bekjennelsen,* kap. VI (og de to flg.).

Kap. IV om prekenens aktualitet og kap. V om prekenen og tilhørerne hører også så nær sammen at det ikke kan være riktig å fordele dem på to hovedavsnitt. W. har også selv en følelse av det, s. 16 øverst, hvor han sier at han i de to følgende avsnitt, IV og V, vil tale om forholdet mellom prekenen og dens tilhørere. Og i innledningsordene til kap. V sier han at allerede kap. IV har behandlet et av de spørsmål som har med prekenen og tilhørerne å gjøre. Når W. likevel ordner det slik, er vel grunnen den at kapitlet om prekenens aktualitet i alt vesentlig har vært trykt i TTK tidligere som selvstendig artikkel. Ville det ikke ha styrket disposisjonen hvis disse spørsmål var samlet under et hovedavsnitt «Prekenen og tilhørerne»?

Disse innvendinger har dog vesentlig med det formelle å gjøre, og er av mindre betydning. Det andre spørsmålet gjelder W.s bestemte avvisning av enhver prekendefinisjon, se Innledningen: Hva er prekenen? Her står han sammen med Trillhaas, som sier: Den fristelse kunne vel da ligge nær å la våre overveielser til sist munne ut i en definisjon.[2]) Dette kan ta seg skarpsindig ut på papiret, og enhver definisjon vil visstnok være ufullkommen, men det virker ikke overbevisende. Faktisk arbeider både Trillhaas og W. ubevisst ut fra et bestemt prekenbegrep. Og en definisjon behøver ikke bli bare en teoretisk sak. For meg har det ofte vært en praktisk hjelp og kontroll å tenke på den formulering som vår praktikumslærer har stilt opp: Prekenen er den tydelige og inntrengende utropelse av Guds krav og Guds gave til bestemte mennesker i deres bestemte situasjon. — W. henviser i stedet til *Skriften.* Skriften må få si oss hva budskapet er, og den må få vise oss hva forkynnelsens oppdrag innebærer. Ja, men når vi har et slikt utgangspunkt, skulle det vel ikke være så umulig likevel å definere?

Og så kommer vi til det som tydelig er W.s hovedanliggende i dette arbeid: den sterke understrekning av sondringen mellom lov og evangelium. Her har vi vel noe av det mest verdifulle i boka, og ingen skal være i tvil om at det er en *luthersk homiletikk* han

2) Evangelische Predigtlehre, 3. Aufl. 1948, s. 37.

har for seg. Framstillingen er tindrende klar, ikke minst i kap. VI, 5 om evangeliets rette kjennemerke.

Men etter gjennomlesningen blir en allikevel sittende igjen med et spørsmål: Har ikke W. gjort for mye av det? Og er det siktet nok inn under *homiletisk* siktepunkt? Undertiden må en spørre: Er det dogmatikk eller homiletikk jeg har for meg? Hvis dogmatikken fylte sin oppgave som «eine Homiletik der ersten Stufe», burde vel homiletikken kunne nøye seg med å trekke konsekvensene av dette for forkynnelsen, også når det gjelder lov og evangelium. Det ville absolutt være det ideelle. Her må en være klar over at konsekvensen ellers ville være at det samme kunne forsvares innenfor *sjelesorgen* og *kateketikken*. For også her er det spørsmål om rett anvendelse av lov og evangelium. Hos Fendt stilles Katechese på linje med Predigt som Wort Gottes.[3])

Jeg er likevel kommet til at W.s framstilling i det store og hele må kunne forsvares. For det første kan en ikke gå ut fra at dogmatikken alltid tar seg av saken på en betryggende måte. For det annet: når en leser nyere homiletiske framstillinger, vil en finne at det de sier om lov og evangelium i forkynnelsen — hvis de da sier noe —, gjennomgående er utilfredsstillende.

I Skagestads «Ordets tjeneste» er visselig saken selv til stede, men der er ikke noe eget avsnitt om det.

Ser man etter hos H. Schreiner, så har han under «Budskapet» et avsnitt om «Die Predigt des Gesetzes», og her er virkelig en del verdifulle bemerkninger om die Predigt des Gesetzes vom Evangelium her, og das Gesetz vor dem Evangelium und zu ihm hin. Men det er altså vesentlig under synspunktet «den rette lovpreken», og når en ser hvor bred plass han gir til dogmatisk-filosofiske prinsippspørsmål om das Wort Gottes, så trer det som sies om lov og evangelium, tilbake på en uforholdsmessig skjev måte.

Trillhaas taler om «de fire sikringer» for ren forkynnelse, bl. a. bundethet til bibel og bekjennelse. Men ikke et ord her om den lutherske bekjennelses sterke understrekning av sondringen mellom lov og evangelium. Riktignok kommer han igjen lenger ute med noen bemerkninger om forkynnelsen av loven, men temmelig avgjemt under et kapitel om utleggelsen av teksten.[4]) Han viser her at forkynnelsen kan utarte til moralisme og etisisme. På s. 89 loves det noe om Ermahnung, men det kommer ikke.

I Fendts kortere, mer grunnrissformede framstilling finner en noe særlig om skjelningen mellom lov og evangelium i forkynnelsen, men for det meste en utredning om utviklingen i preken-

3) Homiletik, s. 10 og 12. — 4) Ev. Predigtlehre, s. 88—89.

historien av forholdet mellom Gesetzespredigt og Evangeliumspredigt.

Wingren har virkelig et underavsnitt om Lov og evangelium under kap. 5: Død og oppstandelse, og dette ser lovende ut. Her *skilles* det mellom lov og evangelium, og det ganske skarpt, men det hele er mest bestemt ut fra det dualistisk-dramatiske motiv, slik at synspunktet om hjelp for de engstede samvittigheter trer i bakgrunnen. Og utredningen er såpass vidløftig at den ikke byr på så mye praktisk hjelp for forkynnelsen.

I det hele, når en ser på behandlingen av denne viktige sak i homiletikken, må en være uhyre takknemlig for at W. har våget å gjøre dette til noe av en hovedsak i sin framstilling. Når Schreiner bruker ca. 80 sider av 300 til dogmatisk-filosofiske overveielser om Guds ord, må W. få lov til å gi god plass for et slikt livsspørsmål som vi her har å gjøre med. — Men jeg holder fast på at framstillingen ville vinne ved å forkortes noe, og siktes mer inn under homiletisk siktepunkt.

Det var særlig disse tre spørsmål jeg ville ta opp til drøftelse her. Til slutt bare noen spredte bemerkninger.

I kap. I taler W. først om prekenen som proklamasjon, og deretter om prekenen som *påminnelse,* det siste i tilslutning til undersøkelser av N. A. Dahl og andre. At dette synspunkt føres inn i homiletikken er interessant. Bare må en være oppmerksom på at de steder som anføres fra N. T. til belegg, ikke egentlig taler om muntlig forkynnelse, men om skriftlig henvendelse til en leserkrets. Det forhindrer selvsagt ikke at de kan få en videre anvendelse om den muntlige forkynnelse, men de gir ikke rett til å framheve dette så sterkt terminologisk i homiletikken.

Det er gledelig at W. legger slik vekt på *troserfaringens* betydning for forkynnelsen (som tilfellet også er med Skagestad). Ingen av de andre nevnte homiletikere viser noen interesse for den side av saken. Mest avvisende er vel Wingren, som polemiserer skarpt mot «den subjektive fargelegning» i forkynnelsen. Endog predikantens «gudsforhold og strider» sjaltes ut som uvesentlige.[5]) Det grunnleggende for prekenen er kort og godt forekomsten av to ting: et ord å forkynne og et eller flere mennesker å forkynne for.[6]) En fristes til å spørre: kunne det ikke da være tilstrekkelig å lese opp teksten?

De prinsipielle overveielser som W. har om historiske tekster fra evangeliene, s. 195 flg., er meget verdifulle. Det er også prisverdig at saken anskueliggjøres ved å trekke fram prekener av

5) Predikan, s. 2. — 6) Ibid. s. 4.

kjente forkynnere, men her blir det utvilsomt litt for bredt og utflytende.

I det hele byr også de siste kapitlene på mange gode ting. Ikke minst gjelder dette det som sies om kirkeåret og om kamp- og seier-motivet i forkynnelsen (det siste i et eget ekskurs). En kunne nok ønske at de praktisk-homiletiske utførelser hadde fått større plass enkelte steder. Når W. er kommet til det punkt at en venter den mer praktiske anvendelse av de dogmatiske overveielser, stopper det ofte plutselig opp, så en føler seg noe snytt, f. eks. i IX, 3 om lignelser.

Forfatteren har fått kritikk for at han ikke har tatt med et avsnitt om kasualtalene. Men når han har satt undertitelen «Homiletiske hovedspørsmål», mener jeg at han ikke med rette kan kritiseres for det. Derimot synes jeg det er en mangel at *misjonsforkynnelsen* (forkynnelse over misjonstekster) ikke har fått sin plass, ved siden av de forskjellige typer av bibeltekster i kap. IX.

Nå er det bare å ønske at denne bok vil bli studert av alle norske prester, og av andre som har med forkynnergjerningen å gjøre. Ikke minst gjelder dette kapitel om Lov og evangelium i forkynnelsen.

I en eventuell ny utgave får en håpe at W. vil la beskjedenheten fare, og utarbeide boka til en helstøpt homiletikk, hvor en del av det nåværende ordrike stoff forkortes, og hvor også kasualtalene får sin plass. Kanskje forfatteren da også burde overveie om titelen «Ordet fra Guds munn» er den mest treffende. Her dreier det seg jo om Guds ord i menneskers munn.

Georg Osnes.

Einar Molland: Fra Hans Nielsen Hauge til Eivind Berggrav. Oslo, Gyldendal Norsk Forlag, 1951. 111 s.

Etter føreordet er denne boka ein publikasjon av fire gjesteforelesningar som forfattaren heldt ved universitetet i København vårsemesteret 1951 over nyare norsk kyrkjesoge. Det er inga lett oppgåve å gjeva eit utsyn over norsk kyrkjesoge i dei siste 150 år på berre om lag 100 sider. Av det rike sogematerialet vert det berre relativt få konkrete ting ein kan få med, og ein lyt gong etter gong avgjera om ei sak er så viktig at ho må vera med eller om ein kan lata henne unemnd. Eller kor langt ein kan generalisera for dermed å spara det rom som ei nyansering krev. Her vert det stilt store krav både til eins kjeldekunnskap og til eins judisium. I denne boka merkar ein heile vegen historikaren med den faglege

dugleik og den grundige kjennskapen til dei krisetider og periodar i vårt folks liv som her kjem på tale. Det er eit skjønsamt utval av synspunkt som er gjort, og dei er tilrettelagt på ein verdfull og gjevande måte, anten ein ser på arbeidet frå vitskapleg eller frå litterær synsstad. Andre ville kan hende med same rett ha gjort utvalet på ein annnn måte, men her må forfattarpersonlegdomen få syna sin individualitet.

Sogeskrivaren skal ikkje berre peika på dei historiske fenomen, han skal óg freista forklåra dei, d. v. s. prøva syna deira plass i den genetiske samanhengen. Professor Molland legg sakene slik til rette at ein ofte får god hjelp til å sjå inn i den historiske framvoksteren. Men stundom sit ein att med spørsmål. Har den vaknande interesse for sokneråd og organisering av kyrkja til topps i 1840-åra og utetter noen samanheng med skotsk eller annen reformert påverknad, eller kan han forklårast berre ut frå norske tilhøve? Dei kyrkjelege synsmåtar som t. d. redaktørane av Luthersk Ugeskrift representerar, har dei nokon påviseleg hopeheng med det som dei tyske nylutheranarane gjekk inn for? Den radikalisering innan ein fraksjon av den norske lekmannsrørsla som boka gjer greie for, vaks den fram på rein norsk luthersk grunn eller kan ein peika på innslag frå aust og/eller vest? Kva rolle spela innslag frå Sverige på norsk kyrkjeliv, — tidsskriftlitteraturen, Kyrkomöte-rapportar, rosenianismen, Waldenström-rørsla, Fr. Franson.

Ein spekulerar óg på om boka kan gjeva oss innsyn i ein tydeleg framvokster gjennom heile den tidbolk som er skildra, og om ho har til intensjon å gjera det. Titelen kunne tyda på det. Dersom dei to namn i titelen ikkje berre skal markera ein terminus a quo og ein terminus ad quem, må det vel vera slik å forstå at forfattaren ser ei line frå H. N. Hauge til biskop Berggrav, og at han gjev oss ein Ariadne-tråd å fylgja frå dei store brytingane på Hauges tid og seinare, fram til den kyrkjelege samling som han nemner til slutt i sine kapitel-overskrifter. Men lesinga av boka gjer ein uviss om det er slik meint. Spaninga mellom ein meir kultur-open kyrkjefraksjon, representert av ein større eller mindre del av presteskapet, og ein pietistisk-konfesjonell fraksjon, representert av vekkings-lekfolket og ein del prestar som soknar dit, synest vara ved under ulike konstellasjonar gjennom heile perioden frå Hauge til Berggrav, og trass i indre oppløysingsfenomen og metamorfoser som ein kan konstatera innan båe fraksjonar, vert spanings-tilstandet etter hand kronisk, avdi den eine fraksjonen etablerar seg i fast opptømra organisasjonar og i polemisk innstilte institusjonar.

Her og der nyttar Molland karakteristikkar som eg finn grunn til å setja eit merke ved. Eksempelvis skal eg nemna satsen om at det spontane svann bort då organisasjonane med presse og skular kom opp (s. 96). Vidare karakteristikken «demagogisk» som han nyttar ved to høve (s. 82 og s. 106). Første gongen gjeld det Heuchs «Mod Strømmen», og andre gongen ein del av kunngjeringa frå Kristent Samråd hausten 1940 om basis for samarbeidet som hadde kome i stand i og med rådet. Underskrivne er ikkje samd i karakteristikken i noko av dei to tilfelle. Etter vanleg målbruk kan «demagogi» definerast som ein freistnad på å få folket med seg ved å appellera til massens låke instinkt (Else Lionæs og Aasta Stene, Tidens Fremmedordbok, 1935). Ordet har i seg eit moment av maktsykje. I båe dei tilfelle «demagogisk» er brukt, trur eg karakteristikken representerar ei undervurdering både av dei menns motiv som sende ut vedkomande publikasjonar, og av det publikums åndelege standard som dei vende seg til. For berre å nemna siste tilfelle: Det synest vera historisk utenkjeleg at ein typus som Eivind Berggrav, formannen i Kristent Samråd, skulle ha vore med å senda ut ein demagogisk proklamasjon. Han er kjent som strateg, men ikkje som demagog. Og like utenkjeleg er det at han skulle kunna bøygja seg for ein demagogisk aksjon innan rådet og viljelaust hjelpa til å få han gjennomført. Han er ikke kjent som ei knehøne. Til slutt ein refleksjon om sjølve saka. Når det i 1951 i vår kyrkje kan stemplast som *demagogi* at kyrkjemenn etter ei utfordring står fram og seier at dersom, NB! *dersom,* nokon vil nekta den bibelske vedkjenning «avla ved den Heilage Ande», soningsdøden, og Kristi oppstode, inklusive den tome grav, så er det å riva i sunder vår bibel, og seier at dette må føra til strid, — då torer det vera kyrkjehistorisk forklårleg at spaninga mellom det meir kultur-opne og det meir konservative kristendomssyn enno ved midten av det 20. hundreåret varer ved.

Med omsyn til bruk av kyrkjehistoriske termini kan nemnast at Molland nyttar ord som «rasjonalist» og «høgkyrkjeleg» i meir omfatande tyding, slik at også dei moderate former kjem med. Det kunne vera grunn til å nytta desse ord berre i den pregnante tyding. Men det må vera fullt forsvarleg å nytta dei på den måten Molland gjer, når ein, som han, stundom gjer merksam på kva ein legg i orda. Ein risikerar ikkje å verta mistydd; for den romslege tyding er også den vanleg folkelege her i landet.

Andr. Seierstad.

KRISTUS MIDT PÅ DEN FRELSES-HISTORISKE LINJE*)

Av Georg Osnes.

Overskriften sikter til grunntanken i Oscar *Cullmanns* bok «Christus und die Zeit». Den kom ut i 1946, og er således ikke helt fersk lenger. Men den har ikke fått noen omtale av betydning i norske teologiske tidsskrifter. Svensk Teologisk Kvartalskrift hadde en kort recensjon i 1947, hefte 3. I Dansk Teologisk Tidsskrift hadde Poul Nepper-Christensen en forholdsvis utførlig omtale av den i 1950, hefte 1, under overskriften «Tidsproblemet i N. T.». — Men selv om det nå er 6 år siden Cullmanns bok kom ut, er den fremdeles aktuell. Den siteres stadig i teologiske verker, og er temmelig sikkert av de teologiske arbeider som vil bli klassiske. Undertitelen er «Die urchristliche Zeit- und Geschichtsauffassung». Den kaster lys over en mengde teologiske problemer, både eksegetiske, bibelteologiske, dogmatiske og etiske, på en overraskende og insiterende måte. C. vil rense den nytestamentlige teologi for fremmede filosofiske innslag. Som han sier i forordet: Når det gjelder å slå fast hva som er den kristelige vesenskjerne, må en gi avkall på alle målestokker som er hentet annensteds fra enn fra de eldste kristne skrifter selv, enten det nå er filosofiske posisjoner eller religiøse systemer. All kristelig teologi er etter sitt innerste vesen *bibelsk historie.* Gud åpenbarer seg på en rett linje av hendelser som skjer ganske «banalt» i tiden, og styrer fra den ikke bare den samlede historie, men også det som skjer i naturen! Det er da rimelig at C. kommer med kraftige korrektiv både til Barths tid—evighets-oppfatning og til Bultmanns avmytologisering og mye annet.

Cullmann understreker for det første kraftig at den bibelske åpenbaringshistorie har en *linear* tidsoppfatning, i motsetning til

*) Holdt som foredrag i forkortet form ved den eksegetiske forening Filaleteias 35-års jubileum våren 1952.

hellenismens *cykliske.*[1]) Tidens symbol er for urkristendommen som for den bibelske jødedom og den iranske religion den oppadstigende linje, mens det i hellenismen er sirkelen. Urkristendommen regner med en begynnelse og en ende, og der hvor disse atskilles i tidsoppfatningen, kan det ikke bli tale om en sirkel, bare om en linje. At dette straks har konsekvenser for synet på frelsen, er lett å se. For grekerne er det en umulig tanke at frelse skulle kunne skje ved guddommelig inngripen i *tiden.* Tiden beveger seg jo for dem i et evig kretsløp, og frelse blir da det samme som befrielse fra det evige kretsløps forbannelse, altså ikke frelse *i* tiden, men frelse *fra tiden selv.*

I den urkristelige forkynnelse derimot er forestillingen om frelsen strengt *temporal,* svarende til Bibelens lineære tidsforståelse. Forventningen om det kommende gudsrike kan da ikke oppløses i tanken om at man «til enhver tid står i avgjørelsen» eller at «enhver generasjon står umiddelbart foran dommen». Den kommende fullendelse er virkelig *fremtid.* På denne måte kan tiden i urkristendommen være rammen for den guddommelige åpenbarings- og frelseshistorie, for de *kairoi* som Gud i sin allmakt har fastsatt, og for de *eoner* som han inndeler hele frelseshistorien i. Slik kan også innenfor denne frelseshistorie noe *bli oppfylt,* og en guddommelig plan bli virkeliggjort og nå fram til sitt mål. Inn i dette tidsskjema passer godt forestillingen om «tidens fylde».

C. påviser så hvorledes denne bibelske tidsoppfatning allerede tidlig ble fortrengt av den greske, og hvorledes dette er roten til *hæresiet.*[2]) Det første alvorlige frafall fra den urkristelige tidsforståelse foreligger etter C. i *gnostisismen.* Kristendommens tiltagende helleniseringsprosess besto alltid i at N. T.s *tids*bestemte frelsesskjema måtte gi tapt for det greske romlig-metafysiske.

Motsetningen mellom gresk og bibelsk tidsoppfatning trer særlig tydelig fram når det blir spørsmål om *forholdet mellom tid og evighet.*[3]) For urkristendommen er evighet uendelig tid, men for gresk tenkning er den noe kvalitativt forskjellig fra tiden, den er *tidløshet,* sier C. Det er her viktig å merke seg at det greske ord for evighet som vi har i N. T., αἰών, er det samme som kan anvendes om et begrenset tidsavsnitt. Når Barth taler om at evigheten «omslutter» tiden fra alle sider, er han iallfall ikke i samsvar med urkristelig tidsoppfatning. — Også den kommende eon har etter N. T. ikke en tidløs, men en tidsbestemt karakter. Det er nok å henvise til opphopningen av temporale uttrykk i 1 Kor 15, 23—28, bl. a. to «deretter».

1) S. 43 f. — 2) S. 47. — 3) S. 52 f.

Frelseshistorien skrider altså lineært fremover mot et mål. Men det må ikke misforståes slik at Gud er bundet, så han ikke kan gjøre foregripelser. Gud er nettopp *Herre* over tiden, dette utvikler C. i et kapitel «Gottes Herrschaft über die Zeit».[4]) Gud overskuer og behersker hele frelseslinjen, han kan predestinere til en utvelgelse som først virkeliggjøres i og med at den enkelte kommer til troen, og han kan på en foreløpig måte foregripe noe som først for alvor skal skje i fremtiden. Således ser Jesus allerede under sin gjerning Satan falle ned fra himmelen som et lyn, og gudsriket kommer allerede i og med Jesu demonutdrivelser. Derved blir der i N. T. en eiendommelig spenning mellom «schon erfüllt» og «noch nicht erfüllt», en spenning som får sin forklaring nettopp ved tanken om Guds herredømme over tiden.

Hvor er nå den avgjørende «Mitte» på denne frelseshistoriske linje? For å anskueliggjøre det har C. gitt en grafisk fremstilling, hvor han setter kristendommens syn på disse ting opp mot jødedommens.[5]) Felles for jødedom og kristendom er at tidslinjen faller i tre avsnitt, tiden *før* skapelsen, tiden fra skapelsen til parusien, og tiden fra parusien av. Men de ser forskjellig på spørsmålet hvor «midten» er. For jødedommen er «midten» Messias' komme en gang *i fremtiden*, mens det kronologisk nye som Kristus har ført inn, er at «midten» etter påskekjensgjerningene ikke lenger ligger i fremtiden. For kristentroen er det slik at frelseshistoriens midte allerede er nådd. Jesu Kristi avsluttede historiske liv og gjerning er midten, og betegner således *overgangen fra den gamle til den nye eon.*

Tids*oppfatningen* som sådan er altså ikke forskjellig fra jødedommens, det nye er tids*inndelingen*. *Forventningen* blir da bestående som i jødedommen. Men det som ventes i fremtiden, er ikke lenger *sentrum* i frelseshistorien, sentrum — eller rettere midten — i frelseshistorien ligger nå i noe som historisk er skjedd. Midten er allerede nådd, men *enden* utestår ennå. C. forsøker å anskueliggjøre det slik: Det avgjørende slag i en krig kan allerede være utkjempet i en forholdsvis tidlig fase, og dog går krigen enda videre en lang stund.[6]) — Det avgjørende er *«Das Christusereignis»*, som det tales med forkjærlighet om i nyere teologiske fremstillinger (ikke minst i E. Stauffers nytestamentlige teologi), begivenheten på korset med den påfølgende oppstandelse. Forventningen om den endelige seier i fremtiden kan nå støtte seg på og få sin kraft av det som allerede er skjedd i fortiden. Dette er også forklaringen på at forhalingen av Jesu gjenkomst ikke kan

4) S. 59 f. — 5) S. 71. — 6) S. 72.

bringe forstyrrelse inn i det frelseshistoriske perspektiv, eller svekke forventningens intensitet.

Nå er det karakteristisk for denne frelseshistoriske linje at det er en *Kristus-linje.*[7]) Det er *Kristus* som dominerer denne linjen, fra begynnelsen til slutten. Det er altså ikke slik at Kristus setter inn først fra inkarnasjonen, og at det før det punkt bare er tale om *Gud,* bortsett fra Kristus. Nei, Kristus er på linjen fra først av. Kristus er midler ved skapelsen, han er den som Israels utvelgelse sikter på, hans midlerrolle fortsetter seg i *kirken,* som er *hans legeme,* han kommer igjen for å fullende forløsningsverket, med dets kosmiske rekkevidde. Først da er Kristi midlerstilling fullført, og «Gud skal være alt i alle». — Det er noe av denne linjen vi skimter i Gal 3, 6 flg. (Abraham—Kristus—kirken) eller i Rom 5, 12 flg. (Adam—Kristus-linjen).

At frelseslinjen i N. T. virkelig er Kristus-linjen finner C. stadfestet i de eldste *bekjennelsesformler* i N. T. Her må vi jo vente å finne en kort sammenfatning av de sentrale punkter i den urkristelige forkynnelse. Undersøker vi nå disse eldste bekjennelsesformler, så slår det oss at de aller fleste er rent *kristologiske.* Bare et forsvinnende fåtall nevner *både* Kristus og Gud Fader. Her må tredelingen i det senere Credo (som først er bevitnet ved midten av 2. årh.) ikke forvirre oss. De første kristne har sett troen på Skaperen helt ut i lyset av den kristosentriske frelseslinje.

Vi har altså sett at Kristus er på *hele linjen,* men i særlig forstand gjelder det at han er *midt på* linjen. Og her er der virkelig noe teologisk interessant og bemerkelsesverdig i vår tidsregning, som setter Kristi fødsel til år 1, midt i historien, og som i tiden før Kristus går bakover med tidsangivelsen, og i tiden etter Kristus går forover.[8]) Det gir uttrykk for den urkristne tids- og historieoppfatning at alt før Kristus sikter på ham, og alt etter Kristus utgår fra ham. Samtidig er denne bevegelse i utviklingen før og etter Kristus ikke *tilfeldig,* men bestemt av et teologisk prinsipp, som gjør seg gjeldende i motsatt retning — før og etter Kristus. Prinsippet er *utvelgelsen* av et fåtall til forløsningen av det samlede hele, eller annerledes uttrykt: det er *stedfortredelsens* prinsipp.

Her er det først mennesket som er representant for hele skapningen. Gud utvelger så *ett folk,* og lar dets historie bli bestemmende for hele verdens frelse. I denne frelseshistorie skjer etter hvert en *progressiv redusering* (C.'s uttrykk). Profetene taler om en *rest,* som så reduseres og konsentreres til *ett* menneske, som fremstiller «de helliges folk» (Dan 7, 13 flg.). Denne ene trer inn

7) S. 92 f. — 8) S. 103, se også s. 13 f.

i historien i Jesus av Nasaret, som ved sin stedfortredende død fullbringer det som Gud hadde utvalt Israels folk til.

Her er vi kommet til frelseshistoriens midte. Også fra nå av er det utvelgelsens og stedfortredelsens prinsipp som gjør seg gjeldende, men her i motsatt retning, fra den ene til de mange, ja, til slutt til hele skapningen. Veien går fra Kristus til dem som tror på ham, videre til apostlene, til kirken, som er den enes, Kristi, legeme, og endelig til hele den forløste menneskehet i gudsriket og til den forløste skapning på den nye himmel og den nye jord. — Dette er «den dobbelte bevegelse» i frelseslinjen, som C. uttrykker det.

Fra nå av begynner C.'s fremstilling for alvor å bli interessant, for nå trekker han inn mange teologiske problemer, som belyses ut fra dette frelseshistoriske perspektiv.

C. har jo sterkt betont at det her dreier seg om *virkelig historie,* ikke myte. Han har videre understreket det *temporale* ved frelseslinjen (den forløper i fortid, nåtid og fremtid), og det *einmalige* ved Kristus-begivenheten i midten.

Et spørsmål som da straks melder seg, er: Hvorledes bedømme Bultmanns «avmytologisering»? (Dette behandler forresten C. allerede i Innledningen, s. 25 f., men saklig passer det godt å ta det med her.) Det karakteristiske for Bultmann er jo nettopp at han avkler den nytestamentlige forkynnelse dens tidsbestemte, frelseshistoriske ramme. Men C. påviser med rette at det her hos B. foreligger et apriori, som han ikke er kommet fram til ved en historisk undersøkelse av den urkristne innstilling, og C. antyder da — litt for forsiktig, synes jeg — at det vel er Heideggers eksistensialfilosofi som står bak det hele. Og selv om også C. til en viss grad vil vurdere den *formhistoriske* retning positivt, så må en ikke gå så langt som Bultmann, sier han, da jo selve det trosvitnesbyrd som kommer til uttrykk i evangelietradisjonen, har nettopp *historien* til gjenstand.[9])

Her kan det også sies et ord om *doketismen.*[10]) Doketisme i engere forstand er den lære som går ut på at Kristus bare hadde et skinnlegeme. Men der gis etter C. en annen form for doketisme, hvis kjennetegn er at det historisk einmalige ved Kristi forløsningsgjerning ikke blir respektert, særlig er Kristi død det store anstøt, som fornektes. Derfor var bekjempelsen av doketismen det store livsspørsmål for urkristendommen. For den (doketismen) gikk til angrep på selve det grunnlag som hele den kristne åpenbaring står og faller på.

Spørsmålet om den gamle pakt i dens forhold til den nye kom-

9) S. 26. — 10) S. 110 f.

mer også i en egenartet belysning ut fra det cullmannske perspektiv.[11]) Med hvilken rett beholder vi fremdeles G. T. etter at vi har fått N. T.? Dette går C. inn på i et kapitel med overskriften «Den frelseshistoriske fortid og dens forhold til Kristus-begivenheten i midten». — Han refererer et løsningsforsøk som ikke strekker til: Vi beholder G. T., for ved å bruke den allegoriske metode kan vi overalt i G. T. finne Kristus og alt som hører den nye pakt til. Men — sier C., dermed er den frelseshistoriske betraktning av G. T. oppgitt. For da er N. T. egentlig blitt overflødig. — Nei, når vi fremdeles holder fast på G. T., beror det *ikke* på enslags *samtidighet* mellom G. T. og N. T. G. T. må betraktes som en forberedelse *i tiden* til Kristus-begivenheten, ikke som en parallell fremstilling av samme sak. Når vi fremdeles beholder G. T., beror det på at de nytestamentlige frelseskjensgjerninger blir belyst og klargjort ut fra den gammeltestamentlige forberedelse, etter at denne først har fått sitt lys ut fra N. T. Uten G. T. ville N. T. simpelthen henge i luften. — Altså: G. T. har sin «Eigenbedeutung» ved siden av N. T., men bare i sammenheng med den nytestamentlige oppfyllelse.

Ut fra denne tids- og historieoppfatning går C. videre sterkt imot Kierkegaards «Gleichzeitigkeit»s-begrep.[12]) Etter Kierkegaard rykkes jo den troende bakover i tiden, og gjøres samtidig med Kristus og det han gjorde for oss. Men det betyr at den frelseshistoriske *nåtid* taper sin betydning, og at det blir et skjevt forhold mellom denne nåtid og Kristus-begivenheten i midten. «Samtidighets»-begrepet forutsetter at i grunnen er tiden som frelsestid allerede kommet til stillstand med Jesus Kristus, slik at vi må begi oss *bakover* til ham. Men hvis det er sant at «Kristus er Herre» og sitter ved Guds høyre hånd, da betyr det meget mer at den korsfestede og oppstandne *kommer til oss* — nå.

I denne forbindelse bringer C. inn et overraskende og interessant synspunkt om den katolske overvurdering av *tradisjonen* og pavedømmet.[13]) Både Kierkegaard og katolisismen kan sies å springe over tiden mellom Kristus-begivenheten og nåtiden. Men mens Kierkegaard gjør det så å si *bakover*, gjør katolisismen det så å si *forover*.[14]) Katolisismen har absolutert den senere kirkens tid i forhold til den avgjørende frelsestid i midten. En følge av det er at *tradisjonen* settes over Skriften. — Men selve den ting at den gamle kirke på et tidlig tidspunkt skapte den nytestamentlige kanon, viser at den forsto nødvendigheten av å underkaste tradisjonen under Skriften *fra et bestemt øyeblikk*. Og det var det øyeblikk da tidsavstanden fra «midten» var så stor at overleveringen

11) S. 115 f. — 12) S. 128. — 13) S. 128 f. og 149 f. — 14) S. 149.

begynte å bli sekundær og tvilsom, og ikke kunne by tilstrekkelig garanti for en legitim utfoldelse av evangeliet. — På denne måten kan *apostlene* og *den nytestamentlige Skrift* betraktes som hørende til «midten», og har ἐφάπαξ-karakter.[15]) Dette sier oss samtidig noe om forholdet mellom *apostlene* og de senere biskoper — og paven. Apostelkallet har éngangs-karakter, og kan ikke fortsettes i bispeembetet. Allerede dette viser at den katolske påstand om paven som Peters etterfølger er forfeilet. Nettopp dette punkt i C.'s bok har da også blitt livlig kommentert i katolske tidsskrifter.

Ut fra samme perspektiv faller det også lys over *kirkens* og *misjonens* plass innenfor frelseshistorien.

Tidsavsnittet mellom Kristi himmelfart og parusien er *kirkens* tid på jorden.[16]) En slik mellomtid har Jesus regnet med, tross A. Schweitzer. Og den Kristus-virksomhet som utfyller dette avsnitt, er *Kristi herredømme* over alle ting i himmelen og på jorden, også over de usynlige makter (dette legger C. stor vekt på). Det romlige sentrum for dette herredømme er *kirken*, som fremstiller Hans legeme på jorden. — Den Hellige Ånds nærvær i kirken er en foregripelse av fullendelsen, da alt skal bli gjennomtrengt av Ånden. I kirken skjer endetidens under, fremfor alt i de gudstjenestlige forsamlinger. I nattverden konkretiserer seg hele nåtidens frelseshistoriske situasjon. Nattverden viser jo tilbake til Jesu siste måltid før døden og til de påskemåltider som ble inntatt sammen med den oppstandne, og den viser fremover til det messianske måltid som Kristus skal innta sammen med sine i det fullendte rike.

Særlig faller det et slående skarpt og klart lys over *misjonens* plass.[17]) Misjonens forkynnelse av evangeliet for alle folk blir den ene store oppgave som er stilt kirken for dens tid. Dette gir tiden mellom Jesu himmelfart og parusien dens frelseshistoriske mening. Og denne misjonerende evangelieforkynnelse blir samtidig et tegn eller forvarsel på enden. Først når evangeliet er forkynt for alle folk, vil enden komme. Det vil si: endens komme er ikke avhengig av *resultatet* av evangelieforkynnelsen, men av selve den *kjensgjerning* at evangeliet blir forkynt for alle folk. — I denne forbindelse spør C. hva som menes med det dunkle uttrykk i 2 Tess 2,·6: det som holder igjen. En steiler uvilkårlig når C. holder det for sannsynlig at det her henspilles på *misjonsforkynnelsen* som forvarsel på enden. Vi skal ikke foreta noen prøvelse av denne tolkning, men C. beveger seg her utvilsomt på tynn is, selv om han kan støtte seg til Theodor av Mopsuestia og Theodoret og endog Calvin.

15) S. 151. — 16) S. 132 f. — 17) S. 138 f.

— Dette har dog mindre å si for selve hovedsaken, nemlig at C. stiller misjonen inn på dens rette, dominerende plass i tiden før Kristi gjenkomst.

Dermed er både den frelseshistoriske *fortid* og *nåtid* belyst i forhold til Kristus-begivenheten i midten. Men hva så med den frelseshistoriske *fremtid*?[18]) Spørsmålet er: i hvilket forhold står frelsens *fullendelse* til det som skjedde ved Jesu død og oppstandelse? Her er straks å si (som tidligere nevnt) at frelseshistoriens tyngdepunkt *ikke* er Jesu gjenkomst, men Jesu død og oppstandelse. Altså: det som frelseshistorien sikter fram mot, er ikke egentlig noe i fremtiden, men Jesus Kristus, som allerede er kommet.

Men hva er da den frelseshistoriske *egenverdi* ved den eskjatologiske fremtid? Hva er det nye som fullendelsen bringer, utover det som allerede er skjedd? C. griper her tilbake til det han har sagt før om «Victory Day» i forhold til det avgjørende slag i en krig. Det nye er at hele materiens verden blir gjennomtrengt av πνεῦμα. Det gjelder våre legemer, ja, også himmel og jord. Frelsen får altså *kosmisk* rekkevidde.

Det er ikke anledning her til å gå inn på de i og for seg interessante synspunkter i tredje del: Heilsgeschichte und allgemeines Weltgeschehen. C. vil her vise at den «smale» Kristus-linjen har bestemmende betydning for alt som skjer i universet, også utenfor denne linje. Blant spørsmål som behandles, er forholdet mellom den kristelige frelsesåpenbaring og en utenomkristelig åpenbaring, mellom kirken og verden, kirkehistorie og verdenshistorie, kirke og stat, Kristus og de usynlige makter. Her er mye interessant og insiterende, men også atskillig som en må sette spørsmålstegn ved. C. tolker f. eks. ἐξουσίαι i Rom 13 og ἄρχοντες τοῦ αἰῶνος τούτου i 1 Kor 2, 8 om de usynlige englemakter, som står bak stat og øvrighet, og han gjør seg til talsmann for den såkalte *kristologiske begrunnelse av staten*. Den går ut på at disse makter er beseiret og underkastet av Kristus, og stilt i tjeneste for regnum Christi, dog slik at de har en viss frihet til å emansipere seg, slik at statens demoniske aspekt kan komme til syne. — Den kristologiske begrunnelse av staten er blitt sterkt imøtegått bl. a. av E. Brunner, som taler om «die Phantastik» ved å avlede retts- og statsordningen av Kristus-begivenheten.[19]) Dette kan vi dog ikke gå nærmere inn på her.

I denne delen finner han endog anledning til å si et ord om verdensåpenhet og verdensfornektelse, et problem som han forsøker å finne løsning på nettopp ut fra bokens grunnleggende perspek-

18) S. 122 f. — 19) Sitat hos C. s. 183.

tiv.[20]) Hvis sentrum på den urkristelige frelseslinje lå i fremtiden (slik som i den jødiske apokalyptikk), så ville A. Schweitzer og andre ha rett når de forstår urkristendommens innstilling til verden som verdens*fornektelse*. Men den frelseshistoriske nåtid har sin egenverdi, og den er bestemt av at Kristus hersker over alle ting i himmel og på jord! — Den nytestamentlige situasjon er bestemt p. d. e. s. av at verden allerede er behersket av Kristus, p. d. a. s. av at dens nåværende skikkelse *forgår*, 1 Kor 7, 31. Derfor kan en ikke stille opp alternativet: verdens*fornektelse* eller verdens*åpenhet*. Så enkelt er det ikke. I 1 Kor 7, 29 f. må en ikke bare høre den negative ettersetning, men en må merke seg at de *dog bruker* denne verdens ting, at de *dog har* hustruer osv. — Den troende lever i en verden om hvilken han vet at den skal forgå, men at den ennå er gudvillet og behersket av Kristus, som basis for frelseshistorien. For så vidt han vet at den skal forgå, sier han nei til den, for så vidt han vet at den er gudvillet, sier han ja til den.

I siste del (IV. del) viser C. at frelseshistorien slett ikke angår bare *menneskeheten som sådan*, men at den også gjelder det enkelte menneske. C.'s synsmåter her kan vi bare streife.

Først spør han om i hvilket forhold det enkelte menneske står til den frelseshistoriske *fortid*, og viser at her er *tro* og *utvelgelse* hovedordene.

Når det gjelder det enkelte menneske og den frelseshistoriske *nåtid*, så er det *den Hellige Ånd* og Hans utdeling av nådegaver i menigheten som spiller hovedrollen, ved siden av det *guddommelige bud*. Her kommer C. med en rekke interessante betraktninger om etiske prinsippspørsmål, særlig om forholdet mellom det gamle bud fra den gamle pakt og den etiske oppgave i den nye pakt, om imperativen som er forankret i indikativen, og han prøver å vise at endog spørsmålet om den enkelte kristens helliggjørelse er bestemt ut fra den nye tidsinndeling som er kommet med Kristus.[21])

Så gjenstår da spørsmålet om det enkelte menneskes forhold til den frelseshistoriske *fremtid*. Her viser C. at det enkelte menneskes fremtid etter urkristelig forventning avhenger helt og holdent av den samlede frelseshistoriske fremtid. Det betyr at to feilaktige oppfatninger må avvises: 1) Den greske tro på sjelens udødelighet. 2) Den mening at den legemlige oppstandelse skulle inntre for hvert menneske umiddelbart etter døden. — Det er interessant å se hvorledes tolkningen av *Fil 1, 23* tar seg ut på disse premisser. C. sier at her må tenkes på en væren med Kristus umiddelbart etter

20) S. 186 f. — 21) S. 200.

døden, før oppstandelsen, og han begrunner det slik at bare på den måten kan det forklares at apostelen allerede *før Jesu gjenkomst* har lyst til å fare herfra.[22])

Men selv om den som er død i troen på Kristus, får oppleve en foreløpig væren med Kristus, må det holdes fast på at han også i sin *døde* tilstand ennå ikke hører til i den frelseshistoriske *fremtid*, men i den frelseshistoriske *nåtid*. Hans *legeme* vil først oppstå i fullendelsen ved dagenes ende. — Også her skimter vi *linje*-synspunktet: Kristus er midt på frelseslinjen, men hvert av de frelseshistoriske avsnitt har sin egenverdi. *Nå* lever vi i den frelseshistoriske nåtid, så om vi dør, må vi vente på legemets oppstandelse til den frelseshistoriske fremtid inntrer.

Vi har nå gitt et referat av hovedtankene i boken. De som leser den, vil få en virkelig teologisk opplevelse. Det store ved den er at tankene på én gang er enkle og dypsindige. Her rulles opp et perspektiv som ikke kan annet enn fengsle og rive en med.

Noe vesentlig å innvende mot de store linjer i boken har vi ikke. En del detaljer er allerede nevnt. Men faren for forenkling og skjematisering lurer i alle teologiske verker som arbeider med en ledende hovedtanke. Og C.'s synsmåter er da også blitt møtt med kritikk. Karl *Barth* innvender[23]) at C. har funnet *geometri* i de første kristnes tenkning, idet de på forhånd skulle ha en slik markant tidsforståelse, og så etterpå skulle ha innkorporert Kristi gjerning i denne geometriske figur.[24]) Men her er det klart at Barth gjør C. urett, for C. har jo utrykkelig sagt at den nytestamentlige tidsforståelse er skapt ut fra Kristus-begivenheten.

Barth polemiserer ellers mot C.'s tese at evighet er ubegrenset tid, men hans utførelser viser at han er fanget nettopp i det som C. så energisk bekjemper, nemlig et filosofisk utgangspunkt.

Disse innvendinger slår således neppe til. Det samme gjelder vel H. *Ljungmans* kritiske merknader mot det som C. sier om jødedommens tidsinndeling. Her hevder C. som bekjent at for jødedommen ligger frelseslinjens midte i fremtiden, ved Messias' komme. Ljungman mener derimot at «vad man inom judendomen *väntar* av den messianiska tiden och den kommande världen, ligger i den principiella förlängningen av det historiska skeendet — Röda havet och lagen i förening, som innefattar liv i dess hela mening, både för denna och den kommande världen».[25]) Dette kan være vel verd

22) Noenlunde samme argumentasjon som i *min* art. «Fil. 1, 23» i TTK 1940, se særlig s. 157. — 23) Dogmatik III, 2 § 47: Der Mensch in seiner Zeit. — 24) S. 532. — 25) I. H. Ljungmans doktoravh. «Guds barmhärtighet och dom», Lund 1950, s. 59, fotnote.

å ha in mente overfor en altfor ensidig betoning av det fremtidige i jødedommens syn på disse ting, men det kan neppe rokke prinsipielt ved C.'s synspunkt.

Ellers tør det nok hende at C. gjengir både den jødiske og den greske tidsoppfatning i noe forenklet og skjematisert form, og for så vidt også den nytestamentlige. C. slår jo uten videre jødisk og kristelig tidsoppfatning sammen, og stiller dem som en enhet opp mot den greske. — Gerhard *Delling* har foretatt grundige undersøkelser av gresk og gammeltestamentlig-jødisk tidsoppfatning. Resultatet foreligger i hans instruktive arbeid «Das Zeitverständnis des Neuen Testaments», 1940. C. henviser et par ganger til D.'s arbeid, men de resultater D. er kommet til, later ikke til å overbevise C. om at han i nevneverdig grad bør revidere sine synsmåter.

D. hevder at G. T. *ikke* tenker lineært-kontinuerlig, slik som C. vil ha det til, men *punktuelt-sprangvis*.[26]) For G. T. er det ikke tidens «Ablauf» som interesserer, men historiens høydepunkter. I det hele står G. T.'s forfattere i et meget ureflektert, naivt forhold til tiden, de tenker alltid først på det som gir et tidspunkt *dets karakter*, ikke på den mening det har tidsmessig, men innholdsmessig. — Et unntak danner her tydelig de klassiske profeter, som har en dynamisk historieoppfatning, og derved leder over til Jesus og N. T.

Den greske tidsoppfatning byr på mange variasjoner. Det er tydelig at grekerne ikke har hatt så lett for å finne seg til rette med tiden. Simplicius sier således: Hva nå tiden egentlig er, på dette spørsmål kan neppe endog den viseste gi svar.[27]) — I sin sammenfatning av det typiske ved gresk tidsoppfatning[28]) sier D. at grekerne ser tiden ikke i første rekke som en ordnende makt over fylden av det som skjer i tilværelsen, de føler tidens virkelighet ikke som en velsignelse, men som en forbannelse. Tiden går i en stadig kretsbegevelse, og her er det ingen plass for en mening og et mål i historien. — For grekerne er evigheten uendelig tid, sier D., mens Platon med sin tidløse evighetsoppfatning danner et unntak. Etter dette skulle det være feilaktig av C. å ta Platon som fullgyldig representant for gresk evighetsoppfatning. — Men i virkeligheten kan det neppe innvendes noe mot C.'s referat av gresk tidsoppfatning i det store og hele, for selv om det kan være riktig nok at den spenner over mange variasjoner, så har han utvilsomt rett i sin hovedtese: at N. T.'s lineære tidsoppfatning står overfor en *cyklisk* tidsoppfatning på gresk grunn. Og selv om ikke den greske oppfatning som sådan rammes av kritikken mot

26) S. 52. — 27) Sitat hos Delling s. 12. — 28) S. 39.

det tidløse evighetsbegrep, bare Platon, så er poenget her at N. T. har et annet syn på evigheten, og det som C. sier positivt om denne sak, må være riktig.

Det er da sant nok som C. går ut fra, at der er forskjell på jødisk og gresk tidsoppfatning. På den annen side må en være oppmerksom på at de har mye felles. Der er noe *statisk* ved tidsforståelsen på begge sider (hos jødene gjelder det særlig *apokalyptikken,* mens de klassiske profeter står i en særstilling).

N. T.'s tidsoppfatning kommer da til å stå i en viss motsetning både til den jødisk-gammeltestamentlige og særlig til den greske. Nå er det visstnok så etter D. at N. T.'s tidsoppfatning ikke er så helt ensartet og gjennomført over hele linjen. Her spores ettervirkninger av den jødiske tidsfølelse, men ikke så sterkt som en skulle vente når en vet at N. T. er blitt til på palestinensisk grunn, i aramaisk språkluft. Men det greske innslag merkes også. I Jesu forkynnelse er der således en merkelig blanding av jødisk og gresk oppfatning, men her er også noe vesentlig nytt. *Det karakteristiske i den nytestamentlige tids- og historieoppfatning er det teleologiske,*[29]) det som vi merket ansatser til allerede hos de klassiske profeter. Gud har en historie med menneskene, en frelseshistorie, som sikter fram mot et τέλος, et mål.[30]) På dette punkt er det en fundamental avstand fra gresk tankegang, som ikke kjenner noe historiens τέλος, bare det enkelte menneskes. Ved siden av τέλος gir πλήρωμα et karakteristisk uttrykk for den nytestamentlige tidsoppfatning. Selv om frelseshistorien går fram mot et bestemt mål, er der allerede noe som er oppfylt. Kristus-begivenheten i «tidens fylde» er oppfyllelsen av løftene i G. T., og i og med den er *den nye eon allerede brutt inn i den gamle,*[31]) og vi kan tale om en «eschatologische Gegenwart».[32]) Tyngdepunktet ligger da tross alt i noe som historisk er skjedd, Kristi død og oppstandelse, men vissheten om at den nye tid er brutt inn med Jesus, gir den troende den rolige tillit til at Guds handling med menneskene, når den først er begynt, også vil bli fullført.[33]) Altså: pleroma gir garantien for at telos vil følge, og peker fram mot den.

Delling har nok her gjort atskillige riktige iakttagelser, og selv om han til dels formulerer det annerledes enn C., ser vi at de ligger på samme linje i det store og hele. Men vi steiler når D. går videre og hevder som N. T.'s syn at Kristus-begivenheten i tidens fylde opphever tiden, slik at *tiden er overvunnet.*[34]) Ved siden av dette hevder han at i kristendommen er evigheten tidløs, men den tid-

29) S. 106 f. — 30) S. 74 og 99. — 31) S. 103. — 32) S. 101. — 33) S. 101. — 34) S. 106.

løse evighet har i Kristus brutt inn i tiden og opphevet den. Her må det være riktig når C. mot dette hevder at tiden som sådan for urkristendommen slett ikke er et problem som skal overvinnes. Meget mer står urkristendommen på dette punkt atskillig nærmere jødedommen enn D. antar. Tiden er ikke noe «widergöttlich» som må overvinnes, og slett ikke av *evigheten,* som om denne betydde en motsetning til tiden.[35])

Det kan være interessant nok å få klarlagt i detaljer de forskjellige nyanser innenfor jødisk og gresk tidsoppfatning — så langt det her er mulig å nå til sikre resultater. Og det kan også være viktig nok å bli gjort oppmerksom på variasjonene innenfor N. T. La gå at C. her har forenklet noe, men i hovedsaken må han ha fremstillet det karakteristiske ved N. T.'s tidsoppfatning rett: at den er ufilosofisk, at den — i avgjort motsetning til den greske — i hovedsaken er lineær og teleologisk, at frelseshistoriens tyngdepunkt ligger i Kristi død og oppstandelse, kort sagt: at Kristus er midt på den frelseshistoriske linje, slik som overskriften uttrykker det.

35) Cullmann s. 43, fotnote 25.

THIELICKES ETIKK

Av Kristoffer Dale.

Helmut Thielicke: Theologische Ethik I. 740 s. Tübingen 1951.

En kan vel trygt si at Thielickes Theologische Ethik er et meget betydelig arbeid.

Forfatteren behandler i det første bind, som har undertittelen «dogmatische, philosophische und kontroverstheologische Grundlegung», de teologiske spørsmål som er grunnleggende for etikken. «Den evangeliske kristne har for en stor del mistet verden,» sier T. Det er derfor påtrengende nødvendig å bli klar over hva det vil si å være en kristen i verden. Den som i dag vil skrive et verk om kristen etikk, må begynne med den fatale erkjennelse at grunnen svikter under ham. Han lever ikke i en sikret teologisk tradisjon. Han kan ikke sammenlignes med en bygningsmann som bærer nytt byggetilfang opp på stillaset hvor hans forgjengere har arbeidet. Som reformatorisk teolog må han først undersøke selve fundamentet. Den evangeliske etikk er i dag blitt problematisk på mange måter. Den tiltagende sekularisering, «demoniseringen av verden», spørsmålet om de «eigengesetzliche» livsområder, faren for sammenblandingen med humanistisk etikk — alt dette gjør en slik prinsipiell grunnlegning nødvendig.

Det er dette grunnlegningsarbeid T. foretar i det nevnte arbeid. Det blir gjort med stor lærdom. Det mangler heller ikke på at materialet er up to date. Både kardinal Mindzenty og aktstykker fra Nürnberg-prosessen er kommet med. Fremstillingen er saktens bred og omstendelig, men den lettes ved en klar og pointert stil og illustrerende eksempler. T. gjør mange streiftog inn på filosofisk og katolsk område, og søker å komme på talefot med kretser utenfor den evangeliske teologi.

Det som gjør boken særlig betydningsfull er dens avgjort bibelske og lutherske holdning. T. søker å gjøre alvor av det nytestamentlige

og lutherske utgangspunkt for etikken. Sterkt forenklet kunne en si at boken beskjeftiger seg med den *etiske situasjon* og det *etiske subjekt*, skjønt den første tankegruppen har overvekten. Den etiske situasjon er bestemt av to faktorer: Det *eskjatologiske* perspektiv som er gitt i det Nye Testamente, og den kristnes stilling under *lov og evangelium*. En bred behandling får også spørsmålet om lex naturae, «ordningene». Utredningene om det etiske subjekt blir særlig gitt i forbindelse med fremstillingen av det katolske og det reformatoriske syn på *imago Dei*.

1. *Det eskjatologiske og etikken.*

Det eskjatologiske er den videste ramme om den etiske situasjon. Kristen etikk må være eskjatologisk. «Die theologische Ethik ist eschatologisch oder sie ist nicht» (s. 78). Temaet for etikken er vandringen mellom de to verdener. Den er i streng forstand en theologia viatorum. Den er bestemt av det bibelske «ennå ikke», men samtidig av den fred som følger med løftet: «Jeg kommer snart.»

Den kristne lever i spenningsfeltet mellom de to eoner. Den kristne etikk oppsto med spørsmålet: «Hva skal vi gjøre?» (Acta 2, 37) — et spørsmål som ble fremkalt ved pinsedagens Kristusvitnesbyrd. Avgjørende var det som skjedde i Kristus, da den nye eon brøt inn i den gamle. Men parusien har ennå ikke funnet sted. Derfor blir den teologiske etikks situasjon bestemt ved den utsatte parusi (s. 70 f. og 601). Den kristne lever mellom Kristi himmelfartsdag og den ytterste dag. Der blir da både kontinuitet og diskontinuitet i den kristnes forhold til verden. Kontinuitet blir det for så vidt som han lever i samfunns-, stats- og rettsforhold osv. som hører denne eon til. Her skal hans kristenstand virkeliggjøres, «konkretiseres». Men samtidig er det med Kristus gitt en fullstendig diskontinuitet i forhold til verden, fordi den kristne, for å bruke et kierkegaardsk uttrykk, ikke lenger kan «forholde seg absolutt til det relative». Den utsatte parusi gjør derfor en foreløpig innstallering i denne verden nødvendig. Den kristne må finne et modus vivendi for den tid som ligger mellom Kristi himmelfart og den ytterste dag. Han «trenges» av den nåværende tid, men må dog leve i den, samtidig som den nye eon, som i Kristus realt rager inn i denne tid, foruroliger den, opphever den, men ikke «overkleder» den (2 Kor 5, 2. 4 — s. 75). «Wir leben in der Überschneidungszone beider Äonen» (s. 595), i «sperreilden» fra den nye eon, som «lyner» (funkt) inn i denne (s. st.).

Egentlig er da den kristne etikk «eine unmögliche Möglichkeit»

(s. 75). Jesus radikaliserer den mosaiske nomos slik at den stiller krav til oss som om vi ennå levde i urstanden eller var kommet i endetiden. Den krever ikke bare at vi skal handle annerledes, men at vi skal være annerledes. Den kristne etikk blir da et modus vivendi som karakteriseres av tre «hemmeligheter»: Den er for det første en eskjatologisk hemmelighet. Dernest er den en kristologisk hemmelighet. Den beror på den uopphevelige spenning mellom det guddommelige og det menneskelige i Kristus. Den kristnes eksistens er bestemt ved at «Kristus lever i meg» (Gal 2, 20). Likså lite som vi kan finne en formel for den guddommelige og den menneskelige natur i Kristus, kan vi oppheve spenningen mellom guddommelig og menneskelig i kristenlivet (diskontinuitet og kontinuitet) og finne en formel som tilfredsstiller den kristnes eksistens som borger både i det himmelske og det jordiske rike. En kan ikke finne «innlysende», tidløst gyldige regler for kristenlivet. Liksom Kristi guddom blir den kristnes eksistens i verden et under, den Hellige Ånds under. For det tredje er der en sakramental hemmelighet ved den kristne etikk. Den nye eksistens kan ikke uttrykkes i adekvat «res-Gestalt», for vår konkrete virkelighet som kristen er alltid syndig. Den nye eksistens kan bare bringes til uttrykk symbolsk, «zeichenhaft», som antydende demonstrasjon. Liksom Herrens legeme og blod er skjult under brødet og vinen er vår nestekjærlighet og kristenlydighet skjult i den komplekse art som livet har, den skjules under naturlig godmodighet, sympati og egoisme (s. 75—78). Generelle, tidløse regler for kristenlivet lar seg altså ikke utforme. Også kirkens røst i sosiale og politiske spørsmål må ha en «Beispielhaft» karakter (s. 713).

T. stiller altså den kristne etikk på avgjørende vis inn i eskjatologisk perspektiv. Dette kommer fram på mange måter, således i hans syn på «*ordningene*». T. vil ikke vite av noen tale om «skapelsesordninger». En slik lære karakteriserer han som «Phantasiebilder des Neuluthertums» (s. 411) og mener at denne læren kommer i strid med reformasjonens radikale syndsbegrep (s. 252). Der eksisterer ingen uskadd rest fra skapelsen etter fallet, vår eksistens i denne eon er som totalitet syndig. Ordningene må derfor forståes ut fra frelsen, de er «frelsesordninger», «nådeordninger», «nødsordninger» siden fallet, de må forståes frelseshistorisk ut fra Guds paktsnåde, de sikter til å bevare slekten for den kommende frelse (s. 412). — T. vil ikke være med på å overlate noe livsområde til sin «Eigengesetzlichkeit». Så sant som Kristus er kosmokrator, skal kirkens stemme lyde også når det gjelder samfunnsliv, politikk og kulturliv. Det eskjatologiske syn skal gjøre klart at alle disse ord-

ningene er foreløpige, at de er uttrykk for Guds tålmod og miskunn. De blir alltid gjort problematiske ved at den nye eon er brutt inn i denne. Denne eons ordninger er gjenstand for en stadig «In-Frage-Stellung» fra den nye eon. De uttrykker en «brutt» gudsvilje. Liksom bildet av en stokk brytes i vannet, brytes den absolutte gudsvilje ved møtet med denne eons ordninger. Loven er gitt for de «hårde hjerters skyld», ordningene er den falne eons ordninger (582—83 og passim).

T. gir *Luthers lære om de to regimenter* en eskjatologisk korrektur. Han sier at denne læren er like viktig for etikken som reformasjonens sola fide for dogmatikken (s. 583). Men den er blitt misforstått, forvrengt og misbrukt av visse teologer til å forsvare de forskjellige områders «Eigengesetzlichkeit». Luther søkte å bygge inn i sin lære sikringer mot et slikt misbruk: Det er Gud som handler også gjennom statens ordninger, og den kristne skal vite at det er Guds sak han driver når han gjør sin plikt innenfor det verdslige regimente. Men allikevel lurer det en tredobbel fare i den lutherske regimentslære, hevder T.: Først faren for dobbeltmoral (kløft mellom verdslig embetsmoral og privat sinnelagskristendom), dernest faren for at en kan oppfatte verden positivistisk som et nett av «Eigengesetzlichkeiten» og endelig at en som en følge av dette avfinner seg med verden og lar de to regimenter stå ved siden av hinannen i fredelig harmoni (s. 588—94). Luthers lære mangler ifølge T. den avgjørende eksjatologiske sikring. L. betrakter de to regimenter mer modalt som to samtidige guddommelige regjeringsmåter eller lokalt som to sideordnede sakområder. L. anskuer regimentene for lite som to «riker», to eoner som følger etter hinannen i tid (594—95). Hos L. blir derfor verden altfor avskjermet overfor lovens radikale krav (s. 603), og det kommer ikke klart nok fram at ordningene er foreløpige og problematiske på grunn av synden, dette skjer først når en ser dem i den nye eons eskjatologiske lys (s. 602). T. klager her over hvor lite skapende lutherdommen har vært på rettens og politikkens område, noe som har hatt sørgelige følger.

Bergprekenen må ikke aveskjatologiseres. I den proklameres den fullkomne gudsrikelov, den krever oss som om vi levde i urtiden eller endetiden. Derfor utøver den en stadig «Infragestellung» overfor denne eon. Vi lever i overskjæringssonen mellom de to eoner, og derfor også i en samtidighet av to budssfærer, men ikke slik å forstå at de er likeverdige, så en kan falle til ro i denne eons ordninger. «Sperreilden» fra den nye eon gjør alltid budene innenfor det verdslige regimente problematiske, så vi blir holdt i stadig

bevegelse (s. 595). Bergprekenen kan ikke realiseres i tidløs abstrakthet, slik som svermerne har villet, det ville føre til stillstand eller kaos. Men den skal proklameres her, og vise oss det gapende sår i denne eon som holder på å forgå. Da vil «det frelseshistoriske øyeblikk» komme til syne, da menneskene ser at de er falne mennesker som allikevel blir kalt hjem (s. 574—75). Bergprekenen viser oss den frelseshistoriske situasjon som vi er i. Dens absolutte bud kan ikke konkret gjennomføres i denne eon, her må de modifiseres, oppfyllelsen av budene vil in concreto ta seg ut som *kompromiss* (s. 583). Men den kristne vet om deres absolutthet, og kompromisset blir for ham et tegn på den falne eon. Bergprekenens funksjon blir derfor i hovedsaken usus elenchticus. Inneholder den også konkret anvisning og befaling som skal gjennomføres praktisk? Dette vil T. gjøre rede for i neste del av sitt verk, som skal inneholde den kristne etikks praktiske utfoldelse.

Det som er referert viser hvor radikalt T. gjennomfører det eskjatologiske aspekt i etikken. Med dette vanskeliggjøres etikkens oppgave, og vi venter spent på neste del. Kan etikken i det hele gi normer eller konkret anvisning når det eskjatologiske overalt setter forbehold og gjør alle avgjørelser problematiske? Men samtidig blir den etiske selvbesinnelse til enhver tid mer påtrengende nødvendig, fordi en ikke kan nå fram til tidløse og almengyldige regler som svarer til den kristnes eksistens innenfor begge eoner (s. 76). Etikkens oppgave blir da radikalt tids- og situasjonsbestemt, den må til enhver tid søke «das Gebot der Stunde». — T. understreker, som vi har sett, sterkt det problematiske både ved den etiske teori og den etiske praksis: Den etiske handlen er hos den kristne bare antydende, symbolsk, den nye eon kan ikke bringes til adekvat uttrykk i syndens verden (s. 77). Det som kvalifiserer en handling som kristelig, kommer aldri til syne i handlingen selv (auf der Tatebene), men i motivet (s. 22). I politikk og samfunnsliv kunne kirken bare komme med eksempler og kritiske randbemerkninger, hørte vi (s. 713). Den teologiske oppgave i slike spørsmål kan bare bestå i å avmerke en seilled og sette staker på de farlige skjær langsmed leden. Det positive program kan den kristne etikk ikke utforme. For «in re» er den kristne alltid peccator og kan aldri på teokratisk vis representere Guds vilje. All konkret etisk anvisning blir på denne eskjatologiske bakgrunn stilt under kritikk. Den tilhører tiden, er fanget i «Zeitlichkeit». Sannheten er sannhet post lapsum. «Jegliche Lehre hat ihr Zeit, Mass und Alter», som Luther sier i fortalen til Romerbrevet (s. 438). Også sannheten kan bli til hæresi (s. st.).

Burde ikke da T. i denne situasjon ha tatt *normproblemet* opp til nærmere drøftelse? Og hvis etikken ikke kan oppstille tidløse, almengyldige normer, burde da ikke spørsmålet om *Ånden*, Åndens ledelse, det åndsvirkede kristne etiske skjønn (cfr. Paulus!) ha blitt drøftet nærmere? Den etiske handling er en «Handeln in Kraft des Heiligen Geistes», sier T. (s. 77). Men ellers vies Ånden ingen videre omtale. Når loven, dekalogen, er negativ og ikke kan utbygges til en positiv etikk, når bergprekenens bud ikke kan realiseres i sin absolutthet, selv om kjærlighetsbudet er «retningskonstanten», når en positiv naturrett er umulig, hvorledes kan en da i det hele nå fram til konkret etisk veiledning? Den Hellige Ånd gjør denne «umulige mulighet», den kristne etikk mulig (s. 75). Burde den ikke da vies større oppmerksomhet? E. Brunner søker i «Das Gebot und die Ordnungen» å stille opp et positivt moment i «Das Gebot», dvs. det aktuelle Guds bud til den enkelte i den konkrete situasjon, slik som det blir «je und je gesagt» ved den Hellige Ånd (Das Gb. u. die Ordn., s. 97), «Gottes Gebot der Stunde» (s. st. s. 110). Noe tilsvarende finnes ikke — ennå — hos T.

2. *Lov og evangelium.*

Den etiske situasjon er også bestemt ved at den kristne lever under loven og evangeliet.

T. hevder et avgjort luthersk syn på *sondringen mellom lov og evangelium*. En må ikke oppheve «die alle Theologie konstituierende Grundunterscheidung zwischen Gesetz und Evangelium», sier han (s. 307). Hos Luther var ifølge T. loven den vredesaksjon mot synden som svarte til Guds majestet, en så å si «naturlig» reaksjon hos Gud. På den mørke bakgrunnen av Gud som auctor legis og Deus absconditus tegner evangeliet seg av som underet, det rett og slett ubegripelige under, hvor «Gud overvinnes med Gud». For Luther var denne bakgrunn noe som ikke måtte vekkretusjeres, den måtte bli stående som garant for underet. Ellers blir Guds kjærlighet til et tidløst prinsipp, til verdensanskuelse, til teori (s. 104). Ut fra dette lutherske, dualistiske syn polemiserer da T. mot Barth, som har villet oppheve denne konstitutive grunnforskjell med sin bekjente formulering at loven er evangeliets «form». T. viser nå hvorledes Barth nettopp setter et tidløst, monistisk prinsipp i stedet for evangeliets under. Hos Barth mister åpenbaringen sin historisitet, Guds kjærlighet er ikke lenger «Tat», «Ereignis», men verdensanskuelse, kjærlighetsprinsipp (s. 192—93). B. betrakter lov og evangelium som to sider av samme sak, som korrelater. Derfor er der i Barths teologi en altbeherskende tendens

mot monisme, hevder T., slik at all spenning, all dualisme oppheves og apokatastasis blir det siste resultat (s. 208—209). — Luther kjente ikke enheten mellom lovens og evangeliets Gud, mellom Deus absconditus og Deus revelatus. Han kjente ikke det «klammer» som omfattet begge, det metafysiske monon, som begge gikk opp i. Guds ord til oss, ordet quoad nos, møter oss alltid i dualistisk utfoldelse, som lov og evangelium. Sikter vi oppover langs lovens linje, møter øyet lovens Gud, sikter vi etter evangeliets linje, møter vårt øye auctor evangelii. Vi vet at de eksisterer i personalunion med hinannen, men ikke hvorledes. Enheten mellom dem kan vi bare eie i troens flukt fra loven til evangeliet, i kamp og spenning, ved å gripe Kristi fremmede rettferdighet (s. 206 f.).

Nå er rettferdiggjørelsen forutsetningen for all evangelisk etikk (s. 87 f.). På dette beror dens egenart. Gjerningene skal «konkretisere» rettferdiggjørelsens faktum og bringe det til uttrykk. Når T. holder så energisk fast ved forskjellen mellom loven og evangeliet, blir da spørsmålet om *lovens fortsatte betydning for den rettferdiggjorte* av stor betydning. T. sier at avgjørelsen av spørsmålet om «tertius usus legis» vil bestemme etikken. Her avgjøres det om en makter å skape en evangelisk etikk, hvor rettferdiggjørelsen gjør utslaget, eller om etikken skal bli en lovmessig moralkodeks eller verdensanskuelse (s. 73).

T. søker å utrede dette problem i en bredt utført analyse av den dobbeltmotivering av de gode gjerninger som finnes i artikkel IV i Augustana: «Docent quod fides illa debeat bonos fructus parere.» Her er det gitt både en *indikativisk* motivering av de gode gjerninger (parere), og en *imperativisk* (debeat). T. undersøker nå disse motiver i NT og hos Luther, og søker å bestemme forholdet mellom indikativ og imperativ, et forhold som det har vært en hel del diskusjon om.

Den indikativiske motivering lar gjerningene springe så å si automatisk ut av rettferdiggjørelsen ved troen uten noen menneskelig cooperatio. Hit hører de bibelske bilder om tre og frukt, om «Åndens frukt» og Luthers bekjente uttalelser om at en ikke skal befale solen å lyse eller 7+3 å bli 10. Stenen som ligger i solen, *blir* varm. — Men ved den imperativiske begrunnelse av gjerningene dreier det seg om en befaling om å gjøre gode gjerninger, her ser det ut som om det ikke er rettferdiggjørelsen, men en lovmessig motivering som står i forgrunnen. Saken kompliseres ved at indikativ og imperativ står uformidlet ved siden av hinannen. Er dette en logisk motsigelse, er det to heterogene motiver

som tørner sammen, eller et paradoks som ligger i saken selv? (s. 90). I alle tilfelle er dette et problem som ligger i sentrum av all evangelisk etikk, et «nøkkelspørsmål» (s. 112). I sin utredning legger T. vekt på to momenter: 1) I den «automatiske», indikativiske moralbegrunnelse blir aldri det rettferdiggjorte menneske qua homo justificatus satt som subjekt for gjerningene, men *Ånden*. Det er tale om Åndens, ikke om den gjenfødtes frukter. På samme måte er det med «kjødet», også det er en transsubjektiv, overindividuell størrelse («synden som bor i meg», Rom. 7, 20). Mennesket kan komme i en dobbel «automatisme», enten Åndens, og bære Åndens frukter, eller kjødets automatisme, det område hvor sarks gjør utslaget. 2) Den imperativiske begrunnelse av kristenlivet har en dobbel karakter. På den ene side er det en oppfordring til positivt å ta den riktige avgjørelsen, stille seg til forføyning for Gud som «rettferdighets våpen» og «tjenere for rettferdigheten» (Rom 6, 13. 19), ta mot den tilbudte gave (s. 114—15). På den annen side er imperativet en oppfordring med negativt sikte: Der er visse forbudte livsområder, visse prohibitiva, en bestemt livsholdning som hindrer troen, nærmere bestemt, hor, avgudsdyrkelse og fornektelse. Imperativet er på den ene side dette: Drikk av den riktige kilden! og på den annen: Hold ikke munnen igjen! Drikk ikke av giftige kilder! — Nå løser T. spørsmålet om indikativ og imperativ derhen at alt etter som en drikker av den ene eller den annen kilde, blir Åndens eller kjødets automatisme utløst. Vår avgjørelse bringer oss enten inn i den automatisme som hører Ånden til eller den som hører kjødet til. Oppfyllelsen av imperativet sikter til å bringe oss i den riktige utgangsstilling, hvorved Åndens automatisme trer i kraft. (Til dette svarer T.s hevdelse av at person er relasjonsbegrep. Menneskets person får sin kvalitet etter den stilling det inntar for eller mot Gud). Det bør pointeres at T. ikke vil ha dette synergistisk forstått. Fullbyrdelsen av vår «Entscheidung» står under et siste forbehold, Guds predestinerende handlen. «Das prädestinierende Handeln Gottes verfügt über den Raum, in dem jener Vollzug allererst möglich wird» (s. 114).

Det er noe imponerende enkelt og innlysende over denne T.s løsning. Uten tvil har han brakt debatten om indikativ og imperativ et skritt framover. Men det er to kritiske innvendinger en må reise her:

For det første: Får nå likevel ikke imperativet for mye? Får ikke oppfyllelsen av imperativet en skjebnesvanger betydning? Blir ikke imperativet hos T. tildelt en nøkkelstilling som er uforenlig

med evangelisk trossyn? — T. viser selv i sin bok hvorledes en overbetoning av imperativet (i tomismen) fører til en innskrenkning av Kristi betydning som mellommann og en avkorting av evangeliet (s. 154 f.). Og han peker på at i katolisismen får etikken en nøkkelstilling i forhold til selve frelsesprosessen som den ikke hadde hos Luther: «Luther fragt vom Ende aller Ethik her» (s. 385—86). — Dette stemmer ikke med den rolle T. her gir imperativet i forhold til indikativet. At T. så å si er kommet ut av det evangeliske spor kommer grelt fram når han sammenfatter sin løsning av indikativ-imperativ-problemet slik: *Loven* blir fortsatt i kraft for den rettferdiggjorte i sin form som *imperativ* og gjør gaven tillike til en oppgave og *tilbudet* til et *bud* (s. 187. Uthevelsene er gjort av meg). Loven settes altså lik imperativet, og selve det evangeliske nådetilbud blir et lovbud eller lovkrav. Dette minner betenkelig om Barths formulering, som T. selv polemiserer mot, at loven er «evangeliets form».

Den annen innvending en må gjøre gjeldende overfor T., er om han oppfatter det nytestamentlige imperativ rett. Gjelder f. eks. de paulinske imperativer egentlig selve den religiøse hovedavgjørelse, spørsmålet om å vinne den riktige religiøse utgangsstilling? *Dette* imperativet finnes naturligvis også: Vend om og tro evangeliet! Men gjelder det imperativ som drøftes i vår sammenheng, imperativet til den rettferdiggjorte, primært dette? Gjelder ikke imperativet til den rettferdiggjorte mer det kontinuerlige moralske arbeidet, veksten, fremgangen? Har det ikke mer karakteren av en oppfordring til å bruke det en har *fått*, er det ikke mer av konkret belærende, insiterende art, sikter det ikke mer til å konkretisere kristenstanden, vise hvorledes den bør være, så en kan «bli hva en er»? Nå kan en vel ikke klart skille mellom den religiøse og den etiske side av imperativet, mellom imperativet som evangelisk, i religiøs forstand avgjørende nåde*tilbud* (ikke bud!) og det etiske imperativ, oppfordring til å dra konsekvensene av den religiøse gave. Til aller sist er også kristenlivets hverdagsavgjørelse en utløper av selve den religiøse «Entscheidung». Men likevel kan ikke alle nytestamentlige imperativer bringes på T.s formel at oppfyllelsen av imperativet tjener til å vinne den riktige religiøse utgangsstilling. En tenke på Gal 5, 25: «Dersom vi lever i Ånden, da la oss og vandre i Ånden!» Her er noe gitt før vandringen. Eller 1 Tess 5, 16—18: «Vær alltid glade! Be uavlatelig! Takk for alt!» Imperativet er en tilskyndelse til å la den grunnstemning råde som følger av frelsens rikdom.

Men tilbake til den første innvending — at loven, forstått som

imperativ — får en uevangelisk nøkkelstilling hos T. Feilen hos T. beror på at han oppfatter imperativ uten videre som «lov». Han har ikke *her* reflektert over om «imperativ» og «lov» er størrelser som uten videre dekker hinannen. Han bringer ellers klart nok til uttrykk at loven primært er Guds «naturlige» vredesreaksjon mot synden (s. 104), og at Gud i loven (dekalogen) taler mot en allerede bestående gudfiendtlig front (s. 703), derfor har dekalogen den negative form. — En må da gjøre gjeldende mot T.: Også i forbindelse med indikativ-imperativ-problemet bør en holde fast ved en enstydig forståelse av begrepet «lov»: Loven er uttrykk for Guds *krevende,* befalende, og derfor også truende, dømmende og straffende gudsvilje, like så visst som evangeliet er uttrykk for Guds *givende,* frelsende nådevilje. Selv om ikke noen på statisk vis kan dele åpenbaringen opp i lov og evangelium, og selv om vi har klart for oss at Ordet, også det samme ord, kan ha både et lov- og et evangelieaspekt (f. eks. Kristi lidelse), så bør denne konstitutive grunnforskjell på lov og evangelium holdes fast. Der er en inneboende «ontisk» forskjell på ord som f. eks. Gen. 9, 6: «Den som utøser menneskets blod, ved mennesket skal hans blod utøses!» og 2 Kor 12, 9: «Min nåde er deg nok!» Og da må en reise spørsmålet om der ikke også er et *dobbelt imperativ* i Guds ord, lovens imperativ (du skal! du skal ikke!), som svarer til den i loven åpenbarte krevende Guds vilje, og et *evangelisk imperativ* (du skal få! bruk det du har fått! bli sterk i nåden!) svarende til den i evangeliet åpenbarte givende gudsvilje. Imperativet er ikke det samme ante Christum og post Christum. Så sant som der er en fremadskridende realisasjon av Guds åpenbaring, så også i imperativet. Der er et imperativ som svarer til den nye eon.

Indikativ-imperativ-problemet vil da ta seg annerledes ut enn i T.s tilrettelegning. Som synder, som «gammelt menneske», står også den rettferdiggjorte under lovens imperativ. Dette imperativ er av negativ art, det gjelder nettopp probihitiva, som T. nevner (hor, demondyrkelse, fornektelse, cfr. dekalogens bud). Men som «nytt menneske», som menneske i den nye eon, som justus, i troen, står den rettferdiggjorte under det evangeliske imperativ. Og dette imperativ oppfordrer stadig til å foreta troens flukt fra loven til evangeliet, til justitia aliena i Kristus, samtidig som det oppfordrer til å søke inn til kristenlivets kraftkilder og ut i kristenlivets hverdag. Det evangeliske imperativet blir således av religiøs art, og gjelder selve den religiøse hovedavgjørelsen i «vertikal» retning. Men samtidig blir det av etisk karakter og gjelder hverdagens, den aktuelle fromhets «horisontale» dimensjon. Men i begge tilfelle

står det i uoppløselig sammenheng med den i Kristus åpenbarte nådevilje.

I T.s utredninger om lovens fortsatte betydning for den rettferdiggjorte (s. 187—238) lider ikke fremstillingen av den nevnte uklarhet med hensyn til lov-imperativ-begrepet. Her forståes loven enstydig som Guds reaksjon mot synden, som dualistisk «medkontrahent» til evangeliet. T. gir derfor her nye og verdifulle bidrag til forståelsen av lovens fortsatte funksjon. Loven fortsetter sin usus elenchticus inn i kristenlivet. Bare på den måten fortsetter evangeliet å være under og en unngår en psevdokristelig monisme hvor nåden blir verdensanskuelse eller uhistorisk prinsipp. Videre er loven i kraft som «oppdragelsesfaktor» i kristenlivet. Kristenstanden har ikke bare den vertikale dimensjon, rettferdiggjørelsen, den kvalitative side — her kan en ikke være mer eller mindre «kristen», men bare innenfor eller utenfor samfunnet med Gud —, men også en kvantitativ side, en horisontal dimensjon, hvor det gjelder vekst og fremgang. Under dette relative synspunkt, hvor det dreier seg om helliggjørelsen og den faktiske fromhet, har nå loven sin viktige rolle som oppdragelsesfaktor. Der er «uforløste områder» i den kristne, der er andre «Ichteile» enn de som er forløst, og her skal loven tukte og påminne. Den tenner røde signallys langs den vei som den kristne skal vandre. Den er liksom schäferhunden som passer på så sauen ikke lar seg lokke fra veien. Det er altså for syndens skyld, for den gamle Adams skyld, at loven trenges som oppdragelsesfaktor. Den har ikke egentlig normativ betydning for den kristne, den er ikke hyrden som går foran, men vakthunden som går etter. I denne pedagogiske funksjon har loven tapt sin førkristelige karakter av fordervelsesmakt, den er ikke lenger ulven om river i hjel, men hunden som vokter. Den øver det nye menneske, men skaper det ikke (s. 224—25). T. oppfatter her lovens funksjon i kristenlivet på en annen måte enn den tradisjonelle lære om lovens «tredje bruk» i melanchtonsk forstand. Melanchton oppfattet loven som norm for den rettferdiggjorte uten reservasjon. Der var loven virkelig blitt hyrden som gikk foran. T. følger den lutherske linjen. Luther lar ikke loven være norm for «det nye menneske». Loven gjelder hos ham det gamle menneske, det nye «stiger fritt opp fra dalen», fra lovens og ufrihetens rike (St. Gal. komm., WA 40, I, 207 f.). Derfor stusser vi over T.s bemerkninger om at Luther hadde de samme intensjoner som Melanchton på dette punkt, ja til og med som Calvin! (s. 224—26). Der er et langt skritt fra de leilighetsvise antydninger hos Luther i denne lei og Melanchtons og Calvins gjennomførte lære om tertius usus in renatis. Faktisk er T. i samhøve med Lu-

ther. Loven har sin fortsatte funksjon for syndens skyld, for å tukte det gjenfødte menneske, holde det i bevegelse og drive det til Kristus.

En interessant parallell til denne lovens oppdragerfunksjon har vi i T.s utredninger om samvittighetens rolle i den rettferdiggjorte (s. 515—24). Hos den rettferdiggjorte, som har fått samvittigheten «forløst», trøstet gjennom evangeliet, får nå samvittigheten den funksjon å være urosentret, den anklagende instans i den gjenfødte, cor accusator. Denne anklagerfunksjon får samvittigheten overdradd fra Gud, for å skremme den kristne og drive ham til Guds barmhjertighet. Den får — NB! hos den gjenfødte — den samme tjeneste som lovens usus elenchticus, nemlig å vise ham synden og at han er fortapt i seg selv. Som en virkelig «Guds stemme» skal den tjene mortificatio mei. Den har akkurat som loven fått en pedagogisk funksjon. En kan sammenligne disse lutherske tanker om cor accusator med Melanchtons tanker om samvittigheten. Melanchton setter uten videre samvittigheten i forbindelse med de gode gjerninger. Han regner med en «justitia bonorum operum» innenfor lovens tredje bruk, altså også når det gjelder «interiora opera» (tro, kjærlighet osv.). Der er stor forskjell på Melanchtons rasjonaliserende tanker om lov og samvittighet, og Luthers.

3. *Det etiske subjekt* — får også en utførlig omtale i T.s bok. Han søker å pointere et reformatorisk syn på mennesket og den kristne, til forskjell fra det katolske. Tyngdepunktet i hans utredning om Imago Dei ligger i oppgjøret med den katolske oppfatning. Katolisismen tenker ontisk om menneskets gudbilledlighet, og betrakter Imago Dei som en habituell, iboende, helt eller delvis rest av det opprinnelige gudsbilde. Denne rest, den verdinøytrale natur, kan restitueres, repareres, ved nådens hjelp. Rettferdiggjørelsen blir da innenfor dette ontologiske tankeskjema ikke den radikale flukt inn i Kristi fremmede rettferdighet, men en gradvis restitusjon ved nådens midler. Selv om katolsk teologi, hva T. villig innrømmer, vil være konsekvent nådeteologi, så lykkes det ikke med dens ontologiske tenkemåte. Katolsk nådelære fører til en materialisering, en «Verdinglichung» av nåden og en avpersonalisering av Gud. «Legens sinnelag blir til nådeapotek» (s. 375).

Den reformatoriske tenkning er derimot personalistisk. Mennesket har ikke noen ontisk gudbilledlighet, der er ingen uskadd rest av gudsbildet tilbake. Reformasjonens radikale syndslære forbyr en slik forestilling. Guds bilde består for reformatorisk tenkning i det rette forhold til Gud, i troen. Imago Dei er guds-

samfunn. Men Imago Dei eksisterer også i sin negative modus, som frafall, opprør mot Gud. Da er mennesket fremdeles menneske, det kan ikke «entmenschen» (s. 283), men eksisterer i sin negative gudbilledlighet som en «detronisert konge», og kan kalles tilbake til Gud. Dette svarer til T.s ovenfor nevnte definisjon av mennesket som et relasjonsbegrep. Det som konstituerer mennesket, gjør det til menneske, er egentlig forholdet til Gud, «das Angeredetwerden durch Gott». Den fortapte sønn eksisterer som sønn i farens hjerte, fordi faren fremdeles betrakter ham som sønn. T. anskueliggjør dette ved å nevne kardinal Mindzenty, den kloke, tapre og martyrvillige mann, som gjennom tortur og kjemiske midler ble gjort til fornekter og menneskevrak. Hvori består nå hans gudbilledlighet? spør T. Svaret er: I Guds hjerte, i Guds tanker eksisterer fremdeles hans gudsbilde. Restitueringen av Imago Dei er da at en ved troen mottar Kristi fremmede rettferdighet, liksom den fortapte sønn ved hjemkomsten fikk «fremmede» saker.

Nå vil ikke T. benekte det psykiske, det som faktisk skjer og finnes immanent i den troende. Han anerkjenner alt dette, men vil bare at det skal ha annen rang. De psykologiske sider ved troen og det religiøse liv er «biprodukt». En må ikke feste blikket for mye ved opplevelser og psykiske momenter. For dette fører til inversjon av blikket, til incurvitas in se, til anfektelse eller sikkerhet, til lovtrelldom eller falsk isolering fra loven. Det gjelder å beholde det rette perspektiv, troens syn av Kristi fremmede rettferdighet. Med forkjærlighet siterer han derfor Luthers ord om troen som et punctum mathematicum. Troen er etter sitt *vesen* ikke noe psykologisk, ikke et psykisk territorium, om den enn i sin eksistens og faktiske utfoldelse er det. Og den kristnes «kristelighet» består i at han «gjenspeiler» Herrens herlighet (2 Kor 3, 18). Selvstendig, habituell ontisk lysbærer blir han ikke. Han er speil, ikke fosfor! Hovedsaken er at speilet blir satt slik at det kan speile, at en altså er i den rette relasjon til Gud.

Som en forstår, inneholder T.s verk en fylde av tanker. Det som er nevnt, gir et inntrykk av den bibelske og reformatoriske innstilling som preger hans verk. Alt er gjennomført med stor lærdom, han gir gode oversikter over problemene, også på filosofisk område, og litteraturhenvisningene er omfattende og ført à jour. Den bredt anlagte fremstilling er ikke tung, også gjentagelsens hemmelighet blir brukt!

Med stor forventning må en vente på fortsettelsen av dette stort anlagte forsøk på en gjenreisning av den evangelisk-lutherske etikk. Tysk teologi har ikke utspilt sin rolle i den lutherske teologi!

EN EVANGELISK PETER-MONOGRAFI

Oscar Cullmann: Petrus. Jünger — Apostel — Märtyrer. Das historische und das theologische Petrusproblem. Zwingli-Verlag, Zürich 1952. 282 sider.

I den evangeliske teologi er der ingen mangel på Paulus-bøker, men den vitenskapelige behandling av Peter har man hittil vesentlig overlatt til katolikker. Dette hull i den evangelisk-teologiske litteratur er nå i år på en fortrinlig måte blitt utfylt ved den ovennevnte monografi av den kjente professor i Basel og Paris *Oscar Cullmann,* hvis tidligere skrifter til dels alt før har vært omtalt i TTK.

Som bokens titel viser, behandler forfatteren sitt emne fra alle sider, både under historisk og teologisk synspunkt, men han understreker i forordet at det først og fremst er et historisk arbeid han her legger fram. Imidlertid munner Peters historie ut i utnyttelsen av den i den videre historiske utvikling, og derfor er det teologiske problem ikke til å omgå. Cullmann ønsker bare at hans anvendelse av strengt historiske metoder må danne grunnlaget for en drøftelse mellom kristne teologer av atskilte konfesjoner, og hele bokens saklige og rolige tone skulle i høy grad innby til det.

I sin fremstilling av Peter som *disippel* kommer forfatteren til det resultat at han både etter de synoptiske og det fjerde evangeliums vitnesbyrd inntar en særlig representativ stilling blant Jesu disipler, han er deres talsmann, men ikke deres fører. Men — som Cullmann søker å vise i avsnittet om Peter som *apostel* — blir situasjonen en annen etter Jesu død og oppstandelse, nå overtar han etter Herrens særskilte oppdrag ledelsen av modermenigheten, men kun for en tid, idet han derpå blir leder av den jødekristelige misjon som utgår fra Jerusalem, men så også som misjonær er avhengig av Jerusalem. Derav forklares det, mener Cullmann, at han i følge Gal 2, 12 «har å frykte Jakobs-folkene». Dette er dog etter mitt skjønn å legge for meget inn i nevnte sted. Etter Paulus' fremstilling tiltok Jakobs-folkene seg her i ethvert fall en myndighet som de ikke hadde rett til. I den forbindelse frem-

hever C. ellers riktig at Peter i stillingen til hedningemisjonen i grunnen sto Paulus meget nærmere enn han sto Jakob. Han utvikler dette videre i avsnittet om Peters teologiske anskuelser hvor han hevder at Peter innenfor de tolvs krets er den som i teologisk henseende står Paulus nærmest. For øvrig er dette avsnitt påfallende knapt (s. 67—72), men det understreker med rette at apostelens universalistiske syn er teologisk forankret i hans forståelse av Kristi død som soningsdød, og C. peker herunder på at det er Peter som innen urkirken først har funnet forklaringen av Jesu person og gjerning i den skikkelse som den andre Jesaja har profetert om, Herrens lidende tjener, Pais Theou — en forklaring som sikkert ved siden av Menneskesønn-kristologien går tilbake til Jesus selv (s. 69).

Mens de to kapitler om Peter som disippel og om Peter som apostel er forholdsvis korte, omfatter kapitlet om Peter som *martyr* nesten hundre sider (s. 73—169). Her dveler forfatteren da særlig ved spørsmålet om hans opphold i Rom. Etter å ha gitt en historikk over de ulike oppfatninger av det fra middelalderen til i dag i litteraturen, behandler han spørsmålet i lys av de litterære og de liturgiske kilder fra N. T. og oldkirken og de nye utgravninger på stedet. Cullmann slår fast at Det nye testamente bare bevitner selve det faktum at Peter er blitt martyr (Joh 21). Hva stedet angår, byr 1 Pet 5, 13 kun en høy grad av sannsynlighet for Rom, og Romerbrevets taushet gjør det klart at Peter i hvert fall ikke kan ha vært i Rom på dette brevs tid.

Når det gjelder den oldkirkelige tradisjon behandler forfatteren meget inngående det vitnesbyrd om Peters martyrium 1 Clemens 5 avlegger, og kommer til det resultat at det høyst sannsynlig viser til Rom som stedet. Interessant er den tolkning C. gir av årsaken til apostelens henrettelse: den «zelos», avind, Clemens angir som grunnen både til Peters og Paulus' martyrdød, skal etter sammenhengen i brevet referere seg til det innbyrdes forhold mellom de kristne på stedet, og nå slutter C. av Fil 1, 15 f. at det har rådet en slik avind nettopp mellom de romerske kristne, og antar at noen av dem til og med ikke har veket tilbake for å angi apostlene for de hedenske myndigheter (s. 96—119). C. går da ut fra at de i Fil 1 omtalte motstandere av Paulus har vært judaister lik de i Fil 3 bekjempede «hunder» eller «onde arbeidere». Men kunne apostelen da tross alt ha gledet seg over deres forkynnelse (1, 18)? Og sammenligner vi Apostelhistoriens fremstilling med 1 Clem. 5, ligger det unektelig nærmere ved den omtalte «zelos» å tenke på de vantro jøders (sml. Act. 5, 17; 13, 45;

17, 5). C. finner også at Ignatius' brev til romerne (4, 3) synes å røpe kjennskapet til et romersk martyrium for både Peters og Paulus' vedkommende (s. 119—122). Imidlertid er det først fra annen halvdel av 2. århundre at vi finner dokumenter som uttrykkelig bevitner Peters opphold og martyrium i Rom.

Her kommer da navnlig den korintiske biskop Dionysius' brev til romerne fra ca. år 170 og den romerske presbyter Cajus' stridsskrift mot Proklus fra ca. år 200 i betraktning. Det siste skrift mener også å kunne stedfeste Peters og Paulus' martyrsteder eller graver innenfor Roms område. Like over for montanisten Proklus' påberopelse av at menigheten i Hierapolis hadde Filip og hans døtres graver hos seg, skriver Cajus: «Men jeg kan vise fram apostlenes «troféer», for går du til Vatikanet eller på veien til Ostia, så vil du finne *deres* troféer som har grunnlagt denne menighet.» Evséb, som i sin kirkehistorie har sitert både Dionysius og Cajus (11, 25), har oppfattet «troféer» som gravsteder, og slik synes også Cajus å ha oppfattet det, men ordet kan også være ment bare som henrettelsessteder fordi apostlenes død betydde deres seier. Imidlertid kan vi ikke her gå i detaljer eller oppholde oss ved Cullmanns gjennomgåelse av de øvrige patristiske vitnesbyrd, men må isteden kort omtale hans behandling av de liturgiske tekster slik de er samlet i den senere pavelige sekretær Filokalus' kalender av år 354. Hermed forvikles riktignok spørsmålet om de to apostlers gravsteder, fordi vi ved siden av Vatikanet og Ostiaveien får høre om en minnefest for begge i katakombene (år 258), og det forståes i regelen så at de to apostlers relikvier i året 258 er blitt overført til katakombene (San Sebastiano-katakomben ved Via Appia). C. hevder dog at dette bare er en hypotese som har sannsynligheten mot seg, bl. a. fordi en slik forstyrrelse av gravfreden var belagt med dødsstraff. De liturgiske kilder fører altså ikke til noe entydig resultat, og man kan derfor godt forstå at *Luther* etter sitt besøk i Rom kunne si at man der ikke visste hvor St. Peters og St. Paulus' legemer lå og om de lå der (W. A. 54).

Men kanskje de nye *utgravninger* på stedet kan kaste mer lys over problemet? I 1915 begynte man å grave under St. Sebastiansbasilikaen hvor etter Liber Pontificalis «de hellige apostler Peter og Paulus har hvilt». Utgravningene har ikke stadfestet dette, men derimot brakt for dagen et kultusrom hvis innskrifter inneholder påkallelser av de to apostler. Av større interesse er imidlertid de utgravninger som siden 1939 har pågått under Peterskirken. De har endegyldig klarlagt topografien under kirken, og spesielt under dens høyalter hvor man har funnet restene av et gammelt søyle-

monument, som paven i en radiotale i året 1942 identifiserte med den av Cajus omtalte Peters trofé. I sitt julebudskap 1950 påsto han endog med bestemthet at man nå har «oppdaget apostelfyrstens grav». I fjor kom så den vitenskapelige redegjørelse for utgravningene, «Esplorazioni sotto la Confessione di S. Pietro». Cullmann gjennomgår denne nøye, men kan ikke finne at den gir noe virkelig holdepukt for påstanden om at Peters grav er oppdaget. Han er tilbøyelig til å mene at det søylemonument som er funnet under Peterskirkens høyalter, visstnok er identisk med Cajus' trofé, men kun i betydning av et minnesmerke på *martyriets* sted. En annen sak er at tanken på graven alt tidlig er blitt forbundet dermed.[1])

Men hvor stor vekt romerkirken enn legger på «apostelfyrstens» stedlige tilknytning til Rom, så søker den jo til sist beviset for pavedømmets legimitet i noe annet enn det rent historiske, nemlig først og fremst i Herrens ord til Peter, navnlig da i det som står innskrevet med store bokstaver i Peterskirkens kuppel, Matt 16, 18. Den annen hoveddel av Cullmanns bok behandler derfor det eksegetisk-teologiske spørsmål om betydningen av dette sted (16, 17—19) og det dogmatisk-teologiske om anvendelsen av det på den senere kirke.

Etter å ha gitt et tilbakeblikk på de hovedsakelige forklaringer av stedet og å ha undersøkt rammefortellingen underkaster forfatteren spørsmålet om stedets ekthet og mening en meget grundig behandling (s. 176—238). Med hensyn til rammen for ordet til Peter holder C. det for sannsynlig at det historisk ikke hører til i Peters bekjennelse, men heller er uttalt den siste kveld, sml. Luk 22, 31 ff. — hva jeg dog ikke kan finne tilstrekkelig begrunnet. Markus-parallellen til Matt 16, 13—28 kan ikke bevise at den på Peters bekjennelse følgende lidelsesprofeti og Peters protest mot denne er pointet i hele begivenheten ved Cesarea Philippi. Peters bekjennelse har tydeligvis sin positive egenverdi. Og korrespondansen mellom Peters: Du er Messias! osv. og Jesu ord: Du er Kefas! viser nettopp til denne anledning, mens et så sterkt ord til apostelen ikke høver til den stund da Luk 22, 31 ble sagt.

Ellers går Cullmann med overbevisende grunner inn for ektheten av selve ordene Matt 16, 18 f. (s. 206—226). Han behandler eksegetisk først v. 19: bildet av nøklene svarer til kirken som hus v. 18 og betyr at Peter skal føre Guds folk inn i himmelriket; binde- og løsemakten kan etter rabbinsk språkbruk både bety mak-

1) I en kronikk i «Morgenbladet» 16. sept. 1952 har jeg gitt en noe nærmere redegjørelse for utgravningene.

ten til å forby og å tillate og makten til å bannlyse og å frikjenne, og overensstemmende med Joh 20, 23 antar C. at den siste betydning er fremherskende i Matt 16, 19 uten at den førstnevnte er utelukket, da lære- og disiplinærmyndighet jo ikke kan skilles strengt ad. Men det eksegetiske hovedspørsmål er til sist: «Hvem mener Jesus med den klippe som han vil bygge det nye gudsfolk, sin menighet, på (v. 18)? C. hevder at klippen ikke bare er Peters tro — som reformatorene mente —, men Peters *person*. Men samtidig tar han bestemt avstand fra den katolske eksegese når den i denne tekst vil finne en henvisning til «etterfølgere». Det er en tilsnikelse å slutte at når byggingen av menigheten fortsetter også etter Peters egen tid, så må også etterfølgere av Peter være tiltalt her. Nei, Jesus vil i fremtiden bygge videre på det fundament som blir lagt i hans jordeliv, i Peters person. Heller ikke har man lov til av v. 19 å dra den slutning at siden nøkkel-, binde- og løsemakten, som her blir betrodd Peter, må utøves også i den senere kirke, så må altså etterfølgere som kan øve denne funksjon, være tiltalt sammen med Peter. Det er ikke på den nevnte fullmakt, men på *apostelen Peter* som Jesus *den gang* har gitt denne makt, Jesus vil bygge.

I bokens siste kapitel, hvor forfatteren behandler spørsmålet om *anvendelsen* av Matt 16, 17 ff. på den senere kirke, understreker han at ordet er rettet til Peter som apostel, og at apostelembetet, spesielt de tolvs, er et én gangs embete som bare hører grunnleggelsestiden til: det er på øyenvitnet Peter Kristus vil bygge sin kirke. Det er uforenlig med det nytestamentlige apostelbegrep å referere et til en apostel rettet grunnleggelsesord til kommende biskoper. Spør man hvordan kirken i dag fremdeles kan være grundet på apostelen Peters historiske person, da er svaret at apostlene lever videre i de *apostoliske skrifter*. Her møter vi midt i det 20. århundre også den første iblant dem, Peter. Når vi leser evangeliene, Apostelgjerningene og brevene, er vi i kontakt med apostlene og klippeapostelen. Når det gjelder *ledelsen* av kirken, må vi gi akt på den ting at Peter kun har ledet hele kirken den gang han foresto modermenigheten, og at han aldri har innsatt noen biskop til leder for den hele kirke. Med hvilken rett går man ut fra at ledelsen av hele kirken i den etterapostoliske tid tilhører et enkelt bispesete som Rom gjennom de derværende biskopers sukcesjonskjede? Av den effektive rolle som en kirke har spilt i etterapostolisk tid, har man ikke lov til å utlede noen guddommelig rett for alle tider. For øvrig har ikke en eneste av Roms biskoper før i begynnelsen av det 3. århundre falt på å referere ordet Matt

16, 17 til seg selv i den mening at han skulle lede hele kirken. Det er en petitio principii å påstå: Da på den ene side Jesu forjettelse består, på den annen side Rom fra et forholdsvis tidlig tidspunkt har utøvet et primat, så er derav å slutte at dette primat hviler på denne forjettelse.

Så vidt *Cullmanns* fremstilling. Noe av det vitenskapelig betydningsfulleste ved den er dens forbindelse av eksegetisk-historisk sakkunnskap med fullkommen beherskelse også av det arkeologiske materiale; dessuten er forfatterens kjennskap til litteraturen enormt. Argumentasjonen er klar, omhyggelig og i det hele overbevisende. Dog har jeg en vesentlig innvending mot den eksegetisk-teologiske del. Når C. i motsetning til den reformatoriske utlegning av Matt 16, 18 lar klippen være Peters person, og ikke hans tro, da har han, som det synes meg, ikke tilstrekkelig tilgodesett Peters *bekjennelse*. Det er den bekjennende Peter Jesus vil bygge sin kirke på, ikke den i og for seg vaklende person Simon Jonas' sønn.[2]) Bekjennelsen må visstnok representeres av bekjenneren, men kun for så vidt og så lenge apostelen er bekjennelsen tro, er han også klippen og kirkens rettmessige leder. Derfor må han også finne seg i kritikk, må la seg tilrettevise av en kollega som Paulus (Gal 2, 11 ff.). Og er det ikke merkelig at Peter innenfor den nytestamentlige kanon overskygges av andre apostler som Johannes og Paulus? Dermed får også Peters historiske primat sin rette teologiske begrensning.

Olaf Moe.

2) Sml. *D. A. Frøvigs* kommentar til stedet.

TURNING THE UPSIDE DOWN

DR. IMMANUEL VELIKOVSKY REKONSTRUERER DEN ANTIKKE HISTORIEN

Av K. Stormark.

I.

Hvor lenge varte Hyksos-dynastiet i det gamle Egypt? Nyere forskere gir dem en tid på ca. 150 år fra ca. 1730 (eller 1750) til ca. 1580—1550 (kfr. W. F. Albright: The Archeology of Palestine, p. 85 ff.; Burrows: What Mean these Stones, p. 72 ff.; og J. Finegan: Light from the Ancient Past, p. 84 ff.). Men tross denne relativt sikre datering er forskerne usikre på dette folkeferd. Det er vanskelig å finne en harmonisk plass for det i Egypts historie. Dertil er man usikker med hensyn til dets forhistorie. Det må ha vært et aseatisk folkeferd, men dets historie ligger i et dunkelt tussmørke. I enkelte gamle kilder blir Hyksos identifisert med israelittene og tiden for deres makt i Egypt satt til ca. 400—500 år. Kan man se bort fra disse kilder?

Hva tid foregikk Israels flukt fra Egypt? På dette punkt er forvirringen blant forskerne meget stor. Mens eldre forskere la utvandringen så tidlig som ca. medio det 15. årh. f. Kr. eller enda tidligere, har nyere forskere blitt enige om å holde seg omkring ca. 1200 f. Kr. Albright mener at de var i ferd med å slå seg ned i Palestina «by the end of the thirteenth century» (ibid. p. 113) og da må utvandringen ha funnet sted ca. 1250. Burrows mener at man må holde seg et sted omkring år 1300 f. Kr., gjerne under, og han avviser tanken om at utvandringen skal ha funnet sted så tidlig som år 1580. «That would make the sojourn in Egypt correspond to the known duration of the Hyksos rule, and would fit the four-generation tradition if the generations were of normal length, but it would run counter to all the archeological evidence» (ibid. s. 78 cfr. § 51, 57, 59, 61). Og J. Finegan finner at tiden omkring 1290 er den mest sannsynlige. Enkelte kritikere har gått

enda lenger ned, men en senere datering er det etter nyere forskeres mening utelukket å sette. Men selv dateringen omkring ca. 1290 er ikke uten problem. Et av de mest uløselige problem blir Jeriko. Her har man konstatert at kananittenes Jeriko må ha falt i det 14. årh. f. Kr. eller muligens tidlig i det 13. årh. (Albright, ibid. p. 109; Burrows, ibid. pr. 76 ff.; J. Finegan, ibid. p. 133 ff.). Enten må man da si at israelittene ikke har hatt noe med kananittenes Jeriko å bestille, og at de bibelske kilder tar feil, eller man kan si at Israels besettelse av Palestina ikke har foregått etter det skjema som er gitt i Josva, men at en del av folket, resp. noen stammer, har vært foran de andre. Holder man derimot på de bibelske kilders historisitet, må man legge Jerikos fall til et senere datum eller også gi opp forsøket på å forklare forholdet i det hele. Og endelig er det et problem hva man skal gjøre med de ekstraordinære forhold utvandringen foregikk under. Skriften forteller at det mektige Egypt gikk under i en del omfattende katastrofer. Den siste katastrofe endte med at selve Farao sammen med Egypts stridsmakt ble ødelagt. Legger man utvandringen så sent som til ca. 1290 f. Kr., blir Skriftens utsagn umulige og må reduseres. En utvandring under Egypts «nye kongedømme» må ikke bare reduseres til en tilfeldig eller ubetydelig episode, men det blir endog vanskelig å finne plass for den selv om forskerne gjør store anstrengelser for å finne et svakt punkt i Ramses II's eller kanskje Mereptahs regjeringstid. Men de vansker man da arbeider seg opp i, er for store til at man kan bli riktig overbevist.

Vi går videre: Hva skal man si om Bibelens amalekitter? Dette folkeferd er meget omtalt i Skriften, ja det er endog kalt det første blant folkene, Numeri 24, 20. Og da Israel reiste seg etter dommertidens mørke periode blir den nasjonale blomstringstid innledet med at Saul på Samuels oppfordring slår amalekittene og ødelegger hovedstaden deres, 1 Sam 15, 1—9. I og med denne seier er åket over Israel brutt. Filistrene er ennå igjen, men det er mer et tidsspørsmål. Det ser også ut til at filistrenes makt over Israel i stor utstrekning var bundet til Amaleks maktposisjon. Da amalekittenes maktsentrum var knust, var også filistrenes stilling undergravd. Men hvor var denne amalekittenes by som etter 1 Sam 15 må ha vært hovedstad i et mektig og meget omfattende rike? Her er forskerne aldeles i villrede. Av dem jeg her har nevnt, er det bare J. Finegan som i det hele nevner amalekittene og da i samband med den syriske kirke. Her har man gravd fram ruiner med skulpturer og mosaikk-kunst, og da finner man bl. a. et motiv med Sauls kamp mot amalekittene (ibid. p. 449). Dette vitner om at

Sauls seier har hatt stor historisk verdi. Men den alminnelige godkjente oppfatning er at amalekittene har vært en av de mange nomadestammene som streifet om i Arabia. Israels møte med dem, Exodus 17, 8—16, har da vært mens de var på et slikt streiftog. Men hvordan skal vi så forklare det alltid levende nasjonalhat i Israel mot amalekittene? Kfr. Devt. 25, 17 ff. Selv ikke egypterne som de hadde trellet for, ble gjenstand for et nasjonalhat. Her må være forhold som har gått tapt for forskerne.

Går vi litt lenger fram i historien kommer vi til Salomon. Det er ikke nok med at Skriften omtaler ham som en mann omgitt av rikdom og luksus. Han beslår mest alle ting med gull og sølv. Kfr. 1 Kong 5—11; 2 Krøn 2—9. Og skal man ta Skriftens beretning om Salomon rent praktisk, ser det ut til at hans handelsflåte som opererte i samband med den fønikiske, ikke bare skaffet Jerusalem gull, sølv og krydder, men også sjeldne dyr og planter. For å felle dette inn i en verdig ramme omkring hans store navn, må han bent fram ha hatt en ganske omfattende zoologisk park og en tilsvarende botanisk hage. Etter Bibelens framstilling må han religiøst ha siktet på å gjøre Jerusalem til en kosmopolitisk by, og han blir framstilt ikke bare som en rik og mektig konge, men som den rikeste og en av de mektigste i sin samtid, 1 Kong 10, 23 f. og 2 Krøn 9, 22 ff., sml. 1 Kong 10, 26 og 2 Krøn 1, 14. Det sikreste bevis på Salomons ekstraordinære stilling er dronningen av Saba. Hun har hørt ryktet om ham og kommer for å forsikre seg om at det hun har hørt, medfører riktighet. Men hvem er nå denne dronning? Til dags dato har det ikke lyktes forskerne å identifisere hverken dronningen eller landet hun kom fra. Tradisjonen veksler mellom Syd-Arabia og Etiopia, men begge deler synes like sannsynlige og usannsynlige. Hva skal man så tro om det hele? Skriften framstiller dronningbesøket som ekstra storartet. Det var ikke det eneste kongebesøk hos Salomon, sml. 2 Krøn 9, 22 f., men det var ekstra høytidelig. I Skriften har det i det hele en ramme som skulle svare til en herskerperson fra et rike jevnbyrdig kongens eget. Men tross dette er granskerne i tvil, og der har vært en viss tilbøyelighet til å holde Skriftens utsagn for en fantasifull utsmykning av ganske ordinære begivenheter. Og Salomon selv, var han mer enn en provinskonge som styrte i en relativ rolig tid og derfor kunne foreta en del byggearbeider litt ut over de ordinære provinsielle forhold?

Og endelig: Hva skal vi si om de forhold som Ras Shamra har blottlagt? Like til 1928 var den radikale kritikk ganske sikker på

at den israelittiske litteratur i sine store grunntrekk hørte til en meget sen tid. I stor utstrekning ble man stående ved eksilet og svært ofte til tiden etter eksilet. Men i 1928 kullkastet en syrisk bonde hele denne konstruksjon. De historiske dokumenter man nå grov fram, fortalte at den materielle kultur, de litterære former og det religiøse innhold som de bibelske tradisjoner la til kongetiden, var meget eldre. Ugarit-funnene blir lagt til ca. medio det 2. årtusen f. Kr. En forholdsvis moderat historiker som Burrows må innrømme at «thus far the results of archeological discovery as regards the deities of ancient Palestine have been concerned with Canaanite rather than Israelite religion» (Burrows, ibid. p. 231). En mann som I. Engnell i sin tradisjonshistoriske innledning til G. T. går så langt at han faktisk lar kananittene yte alle vesentlige bidrag til Israels religion. Det som blir igjen for Israel og dets profeter, er den ånd som maktet å smelte dette om til den etiske og monoteistisk høyverdige religion vi finner i Skriften. Mot denne ensidighet kan vi godt minnes Burrows kloke ord om at «recent attempts to find traces of the fertility myth and cult in the Old Testament have somtimes seen more than is actually there» (Burrows, ibid. p. 233).

Men selv om vi deler Burrows forsiktighet, kommer vi ikke utenom et meget enestående faktum: Dersom Ugarit blir lagt til 15. eller 14. årh. f. Kr. blir den israelittiske kultur i kongetiden en gjennopplivelse eller en renessanse av den tidligere kananittiske kultur. I alle tilfelle blir det en ganske stor parallellitet mellom disse to kulturperioder.

Dette samme problem står vi overfor i Tel-el-Amarna-tiden. I Skriften blir Jerusalem og Samaria framstilt som sentrum for en «elfenbenskultur», sml. 1 Kong 10, 18. 22; 22, 39; Am. 6, 4; 3, 15; Salm 45, 9 og Høys. 5, 14. Man stilte seg lenge tvilende, men Samarias ruiner har gjort ende på all tvil. (Se Albright, ibid. p. 123 og 136.) I det 14. Tel-el-Amarna-brev finner vi et lignende forhold. Her er en liste over de gaver egypterkongen Amenhotep IV sender til kongen i Babylon, og mest alt er tilvirket av elfenben. Også her fordobler historien seg på en nokså merkelig måte. Tel-el-Amarna-tiden faller omkring midten av det 2. årtusen f. Kr. Slik i den til nå godkjente kronologi.

Dette er en del av de problemer som forskningen har å kjempe med. Og selv om man i de enkelte spesialforhold støter på nesten uløselige problemer, erklærer den arkeologiske forskning at rent generelt stadfester arkeologien Bibelen på en aldeles uventet måte. Albright erklærer at «Biblical historical data are accurate to an

extent far surpassing the ideas of any modern critical students, who have consistently tended to err on the side of hypercriticism» (Albright, ibid. p. 229). Patriarkene faller naturlig inn i det bilde arkeologien tegner av mellom- og sen bronsealder (se Albright, ibid. p. 83, 180, 205 f., 235, sml. Barton: Archeology and the Bible, p. 344 ff.). Burrows omtaler Josefs historie og sier at «There is no specific archeological confirmation of any point in the whole story, but — — — it fits into the general picture of Egypt in the Middle and Late Bronze-Ages» (Burrows, ibid. p. 279). Det merkelige er at den generelle overensstemmelse mellom Skriftens historie og arkeologien er meget slående, men kommer man over til de forskjellige spesialforhold, kommer en usynlig hånd og mørklegger det hele. Så står man igjen med en rekke problemer som synes ganske uløselige. Her er det at dr. Immanuel Velikovsky setter inn med en radikal og eggende rekonstruksjon av hele den antikke historien.

II.

Med et eneste slag hugger Velikovsky den gordiske knuten over. Han erklærer at den tradisjonelle kronologi er ca. 500 år ute av kurs, og dette gjelder ikke den israelittiske historie, men den egyptiske, som er grunnlaget for all historisk tidsregning (Velikovsky: Ages in Chaos, p. 100). Selve denne påstand er så provoserende at en hel rekke radikale «dogmatikere» vil vise boken fra seg med «hellig» indignasjon. Men en internasjonal autoritet som professor dr. Robert H. Pfeiffer ved Harward University, har fulgt arbeidet hans og sier bl. a.: «If his findings are accepted by historians, all present histories for the period before Alexander the Great must be discarded, and completely rewritten. If Dr. Velikovsky is right, this volume it the greatest contribution to the investigation of ancient times ever written.» (Brev sitert på bokens omslag.) Den samme Pfeiffer oppfordrer studentene sine til å lese boken da han er overbevist om at man bare ved å diskutere ulike synsmåter kan nå fram til sannheten.

Denne Pfeiffers innstilling til boken gjør at vi her skal kort skissere Velikovskys hypotese. (Jeg regner med at boken blir gjenstand for en sakkyndig kritikk, og derfor skal jeg ikke gå inn på noen omfattende vurdering. Velikovsky selv er heller ikke ferdig med sin rekonstruksjon. I nærmeste fremtid vil han komme med bind 2, og her vil han føre teorien videre fram. Her i bind 1 behandler han tiden fra utvandringen og til ca. 840 f. Kr. Bøkene kommer på Doubleday, New York.)

Etter omfattende historiske granskninger er dr. Velikovsky kommet til det resultat at en periode i den egyptiske historie er fordoblet. Det er denne fordobling som er grunnen til at historieskrivningen har hatt vanskelig for å finne en naturlig plass for Israels historie. For å komme ut av de vanskeligheter som her tårner seg opp, må denne fordobling reduseres, og Velikovsky går nå til det skritt å skjære mellom 500—600 år bort fra den egyptiske historien (Ages in Chaos, p. 100). Dermed får han et helt nytt historisk skjema, og det ser i korte trekk ut slik: Det nye kongedømme begynner ikke medio det 16. årh. f. Kr., men medio det 11. årh. f. Kr., dvs. på Sauls tid (kfr. ibid. p. 100). Velikovsky er klar over at en slik påstand er provoserende, men han forsvarer seg med at feilen ligger ikke i historien, men hos historikerne (ibid. p. 101). Denne drastiske reduksjon i den egyptiske historien får meget omfattende konsekvenser. Israels flukt fra Egypt må dateres tilbake, og kommer da til å falle omkring den tid eldre historikere holdt for sannsynlig, dvs. rundt regnet ca. 500 f. Kr. (ibid. Chapter I og delvis Chapter II). Setter man nå Israels historie i relasjon til Hyksos, kommer han til det overraskende resultat at Israel kom ikke til Egypt under Hyksos-dynastiene, men at de vandret ut fra Egypt før Hyksos kom dit, eller samtidig med at Hyksos kom til Egypt og tok makten der (ibid. p. 53 o. fl. st.). Nå er Velikovsky enig med de øvrige historikere at Hyksos-dynastiene faller mellom midtre og det nye kongedømme. Men i stedet for å redusere tiden deres til ca. 150 år, kan de få den tid de gamle tradisjoner tildeler dem, ca. 450—500 år (ibid. Chapter II sp. p. 75 f.). For Israels historie vil dette si at Hyksos-dynastiene dekker tiden for vandringen i ørkenen, bosettelsen i Kana'an og dommertiden fram til Samuel — Saul.

Hyksos-tiden er en tung periode ikke bare for egypterne, men også for Israel da de dominerer landområdene mellom Egypt og nordøstre Syria. Imidlertid bryter Hyksos sammen, og nå oppstår det to parallelle kongedømmer, det ny-egyptiske og det israelittiske. Velikovskys hypotese fører til at Ahmsoe — Hyksos' beseirer — blir samtidig med Saul/David. David blir også samtidig med Amenhotep I (ibid. p. 76 ff., sml. p. 84 ff. og p. 357). Kong Salomos samtidige på den egyptiske trone er Thutmose I og dronning Hatshepsut (ibid. p. 337 og Chapter III, p. 103—141). En av Egyts mektigste konger, Thutmose III, blir nå samtidig med Salomos sønn Rehabeam og Jeroboam I, Nordrikets første konge. Han blir da identisk med Skriftens Sisak (ibid. Chapter IV, p. 143—177). Videre blir Amenhotep II samtidig med Juda-kongen Asa, og identisk med

Skriftens Zerah (ibid. Chapter V, p. 179—222). De egyptiske konger Amenhotep III og IV — den siste også kalt Akhnaton — blir samtidige med Juda-kongen Josafat og Akab i Nordriket (ibid. Chapter VI—VIII, p. 223—332).

Men nå har Velikovsky ikke bare redusert den egyptiske kronologi, men han har kommet i konflikt med to sikre arkeologiske data, nemlig Tel-el-Amarna-brevene og Ras Shamra-funnene fra 1928—29. Amarna-brevene blir alminnelig lagt til tiden omkring ca. 1400 f. Kr. (Det varierer noe. Enkelte mener de faller mellom ca. 1400—1380, andre holder på tiden mellom ca. 1375—1300, sml. Burrows, p. 74.) Velikovsky legger den nå ned til mellom ca. 870 —840 og lar dem gjenspeile forhold under kongene i Syria—Palestina—Moab. Han hevder at under Thutmose III kom Palestina—Syria—Moab i lydforhold til Egypt, og var det like til Palestinas eksil. Det eneste unntak var Asas tid. Amenhotep II maktet ikke å holde herredømmet og led etter noen år nederlag mot Asa. Denne seier hadde konsekvenser for hele Palestina—Syria, og Asas seier blir så besunget i Keret-eposet, funnet i Ras Shamra. Dermed blir Ugarit samtidig med den israelittiske kongetid og gjenspeiler kulturforhold fra denne tiden.

Som sagt, dette er en meget drastisk rekonstruksjon av den gamle historien. Den er heller ikke uten problemer. Dette er Velikovsky selv klar over, og for at hypotesen skal være fullstendig, må han føre den fram til Alxander den stores tid. Dette vil han gjøre i bind 2. Vi vil imidlertid se litt på de kilder og de argumenter som denne hypotese hviler på.

III.

Velikovsky rådfører seg med en hel rekke gamle dokumenter. Disse dokumenter — inklusive Skriften — taler om ganske omfattende katastrofer i historisk tid. I en tidligere publikasjon «Worlds in Collision» mener han å kunne legge disse katastrofer til tiden omkring Israels utgang fra Egypt. Han viser til en rekke steder i Skriften, bl. a. Salm. 18, 7—15; 77, 11—21; 97, 1—5; Job 9, 5—6; Dom 5, 4—5, og hevder at de ekstraordinære naturforhold som her omtales, ikke bare er dikterisk billedtale, men at de gjenspeiler forhold menneskeslekten har opplevd. De er minner om katastrofer som har inntruffet i historisk tid. (Boken Worlds in Collision, 1950, vakte en storm av harme og indignasjon, og det var ikke uten fare å ha med den å gjøre. Bl. a. var det meningen at den skulle komme ut på det store McMillian-forlaget, men det

ble reist en aksjon mot forlaget — det ble truet med boikott — og det så seg nødt til å trekke den tilbake. Det ble også forsøkt å hindre boken da den nye utgiver hadde påtatt seg å gi den ut. Denne aksjon vil for fremtiden stå som et vitnemål om at den harmonisk-mekanistiske naturvitenskap ikke er så fri for dogmatisk trangsyn som den selv ønsker å tro. I mellomtiden har andre ting hendt. Man har intensivert granskningen av havbunnen, og merkelig nok viser den samme konturlinje som det vi kjenner til over sjøen. Her er hele fjellkjeder, og de viser stor likhet med de oversjøiske fjell. Videre har man brukket løs steinblokker og finner i disse rester etter oversjøiske dyr. Dette gjør at drømmen om Atlantis som sank i havet, slett ikke er avlegs. Enkelte griper også tilbake til eldre tiders katastrofeteorier (kfr. René Malaise, Atlantis en geologisk virkelighet?). Og et par yngre engelske matematikere har konstruert en kosmologisk teori som fullstendig bryter med mekanismens harmoniske skjema (kfr. Raymond A. Lyttleton og Fred Hoyle. Hoyles bok til norsk: Jorda, stjernene og verdensrommet). Kanskje vil et utvidet kjennskap til jorden rettferdiggjøre deler i de gamle folketradisjoner som til nå har vært holdt for tomme fantasterier).

Etter at Velikovsky rent prinsipielt har brutt med en mekanistisk-harmoniserende verdensforklaring, kan han bruke dokumenter som til nå har vært en gåte for forskerne. Et av disse dokumenter er Ipuwer papyrus i Leyden. Man er enig om at denne papyrus er meget gammel. Men når det gjelder innholdet, står man temmelig hjelpeløs. Enkelte har holdt det for en samling ordspråk, andre for en samling gåter. Noen innrømmer at det etter formen skulle omtale historiske forhold, men kan ikke feste noe lit til det. (Kfr. Ages in Chaos, p. 23—25 hvor Velikovsky diskuterer vitenskapens stilling til denne papyrus.) J. Finegan finner imidlertid at det kan omtale forhold fra tiden mellom ca. 2200—1989 f. Kr., altså den første forfallsperiode i Egypts historie. (Kfr. Finegan, p. 79.)

Velikovsky selv finner parallelliteten med Ex. 1—12 så påfallende at han sier at vi her har et øyenvitnes utsagn om de samme historiske forhold som Exodus taler om. Ipuwer taler om plager som hjemsøker Egypt. Der er blod i elven (Nilen) og overalt i landet. Folk og dyr tørster i hjel. Haglvær ødelegger marker og trær. Tordenvær og lynild herjer marker og buskap, og både folk og dyr gråter. Hytter så vel som palass styrter sammen og forårsaker død og ødeleggelse. Denne katastrofe blir av enkelte nyttet til å bryte opp og flykte. Men verre er det at ukjente folkeferd

invaderer Egypt, tar templer og palass i besittelse og legger hjemmefolket under trelldoms åk. (Kfr. ibid. p. 25—39.)

Ved siden av Ipuwer papyrus viser han til innskriften på den såkalte el-Arish-monolitten. Selve innskriften er fra ptolemaisk eller hellenistisk tid, men de forhold som omtales er mye eldre. Forskerne har holdt denne innskriften for mytologisk, enda den omtaler konger, residenser og geografiske navn. Således omtales en omfattende naturkatastrofe med mørke over landet. Farao kommer i strid med en del opprørere, men omkommer i en naturkatastrofe — «His majesty leapt into the so-called Place of the Whirlpool». Navnet på kongen som her er omtalt, er Thom og hans etterfølger. Et stedsnavn nevnt i forbindelse med disse hendinger, er Pi-Kharoti. Velikovsky mener at vi her har en annen versjon til Exodus 1—14, og at Pi-Kharoti er identisk med det hebraiske Pi-Hakhirot Ex. 14, 9. Videre kan den byen israelittene bygde, og som bar navnet Pithom, ha navnet etter kong Thom. Vi skulle da ha en direkte parallell til Exodus. Etter kongens død blir landet gjenstand for invasjon og undertrykkelse (ibid. p. 39—45. Dette er de viktigste historiske kilder. Ellers viser han også til et Ermitage Papyrus, p. 45—47).

Etter Velikovskys historiske skjema falt Israels utgang fra Egypt sammen med, eller umiddelbart før, Hyksos-invasjonen. Når det gjelder Hyksos-folket er man neppe enig om navnet. Tidligere godtok man den egyptiske historieskriver Manethos forklaring. I følge ham sto *hyk* i det sakrale språk for konge, og *sos* var det alminnelige ord for fårehyrde. Navnet skulle da bety hyrde-konge, dvs. et nomadefolk som ble herskerfolk. Senere forskere gjør gjeldende at Hyksos skal bety herskere fra et fremmed land. Er man uenig om navnets betydning, er man enda mer uenig om folket. Gamle Josefus støtter seg til utsagn hos Manetho og identifiserer Hyksos med israelittene. En del har siden fulgt ham. Ellers varierer det like fra forskjellige ariske folkeferd til semittiske, uten at man kan avgjøre noe.

Velikovsky går her en annen vei. Han har undersøkt arabiske kilder og finner her gamle tradisjoner som taler om katastrofer av samme art som dem han fant i Exodus, Ipuwer og el-Arish-monolitten. Samtidig med at her tales om omfattende naturkatastrofer, tales der om at folk fra Arabia satte seg i bevegelse vestover og tok makten i Egypt. (Ages in Chaos, p. 61 f., 63 ff.). Samtidig hersket de også over Syria. Disse gamle tradisjoner finnes i arabiske annaler fra mellomalderen. I disse kilder blir dette folkeferd identifisert med amalekittene (ibid. p. 61, 64, 65 hvor han

siterer arabiske kilder). Velikovsky stanser for denne identifikasjonen og finner at Skriftens omtale av amalekittene og egypternes omtale av Hyksos — eller Amu som de også kalles — stemmer nøye over ens. Begge steder omtales de som et hardt og rått folkeferd. De hadde lite sans for kultur, og Egypt er fattig på kulturminnesmerker fra deres tid. Derimot drev de en utspekulert plyndring, kfr. Dom 6, 3—6.

Det første møtet israelittene hadde med dem, er fortalt om i Ex. 17, 8—14. Senere møtte de dem da de hadde nådd fram til Syd-Palestina, Numeri 14, 25, 42 ff. Ellers hadde de kontakt med dem under dommertiden, og når filistrene hadde så stor makt over Israel, er grunnen den at filistrene sto på god fot med amalekittene. Men enden for deres herskertid nærmet seg. De egyptiske kilder navngir en Ahmose som kjemper mot dem. Men han er ikke alene, men får help av en utenfra, og denne fremmede ser ut til å ha vært utslagsgivende. Tro mot egyptisk tradisjon, blir han ikke nevnt ved navn, men Velikovsky mener at han finner mannen i kong Saul, kfr. 1 Sam 15, 1—9. Skildringen av kampen og terrengforholdene viser tydelige paralleller. (Ages in Chaos, p. 76 ff.). Amalekitterbyen i 1 Sam er da identisk med Hyksos hovedstad Auaris, men Velikovsky mener at denne by ikke lå ved det Avaris man nå antar, men lenger øst (ibid. p. 86 ff.). Etter nederlaget trakk de østover til Idumea og hadde sentrum i Sharuhen, et navn som senere ble forvekslet med Jerusalem bl. a. av Manetho. Det ble kong Davids oppgave å ta det siste oppgjør med amalekittene og å beseire deres forbundsfeller filistrene (ibid. p. 80 ff.).

To store kongeriker vokste opp på ruinene av det slagne Hyksosriket. Etter Saul kommer David og bygger Israel opp til en stor og sterk militærmakt mellom Egypt og Babylonia. Han blir etterfulgt av Salomon som er fredelig innstilt og hadde kunstneriske interesser og luksuriøse tilbøyeligheter. Og nå mener Velikovsky at Salomon ikke er en stormannsgal provinskonge, men en av sin tids mektigste fyrster. Israel lever heller ikke i skyggen av andre, men er åndelig og kulturelt på topp og i stand til å lære endog Egypt. Skriftens omtale av Salomon er derfor ikke senere fantasterier, men meget nøktern beskrivelse. Han omga seg med en luksus uten sidestykke og kledde både hus, stoler og vogner med gull og sølv. Templet var intet sekundært provinslokale, men et mektig byggverk som reiste seg terrassevis. Terrassene var knyttet sammen med trapper, og oppover terrassene var det plantet sjeldne trær bl. a. fra Syden. Utenom dette tempel hadde han andre for de mange fremmede guder hans hustruer dyrket. Gullet og sølvet

sammen med dyr, planter og krydderurter, hentet han fra Syden, sannsynligvis Afrika. Hans flåte opererte sammen med Hirams fra Tyrus, og han hadde en flåte som gikk mot vest også. Fra Tyrus fikk han også spesialutdannede folk til å hjelpe og lære sitt eget.

Hvordan beviser nå Velikovsky at Salomon var en av tidens mektigste fyrster? Han gjør det ved å vise til Egypt. Dette vokste opp parallelt med Israel. Egypt fikk en del gode herskere som bygde landet opp etter Hyksos-natten. En av disse herskere var dronningen Hatshepsut, og hun er samtidig med Salomon. Denne dronning har etterlatt seg et karakteristisk tempelbygg ved Deir el Bahari, nær Theben. Dette tempel er bygd etter at dronningen har besøkt et fremmed land, kalt Punt, også kalt Guds land. Templet viser fremmed påvirkning, og der er bilder og innskrifter fra besøket i Punt. Forskerne er i stor villrede om landet Punt. Det mest alminnelige er å legge det til kysten på Somaliland, men Syd-Arabia har òg vært på tale. De planter og dyr som dronningen førte tilbake med seg, hører nemlig hjemme i Afrika og sydlige Asia. Men så har det vært et problem med folket i Punt. Disse er i overveiende grad avbildet som nord-semitter med et fåtall negrer. Dette har ført til at man regner med at et nordlig folkeferd har hatt et rike i Sydøst-Afrika. Imidlertid er landet Punt omtalt å ligge øst for Egypt, og i Thutmose III's register hvor hans ekspedisjoner til Palestina—Syria omtales, møter man plutselig og aldeles overraskende navnet Punt (Ages in Chaos, p. 171 f.). Velikovsky drar nå den sluttsats at det land Hatshepsut besøkte ikke er Somaliland eller andre ukjente steder, men Palestina. Hatshepsuts tempelinskripsjon er derfor en egyptisk versjon til Bibelens fortelling om dronningen av Saba. Han gir Josefus rett som sier at dronningen av Saba kom fra Egypt (ibid. p. 107). Han hevder videre at templet i Deir el Bahari er bygd etter mønster fra Salomons tempel i Jerusalem. De sjeldne dyr og planter som dronningen fikk med seg tilbake, var fra kongens «zoologiske» og «botaniske» hage. Selv hadde han hentet det langveis fra. De folk som er representert er jøder, fønikere — kongens nærmeste hjelpere — og negrene er trolig representanter for de land i Afrika hvor israelittene og fønikerne hentet naturrikdommene sine fra (ibid. Chapter III). Dronning Hatshepsut har meget mulig hatt en eller annen forbindelse med Etiopia — event. hersket over deler som tidligere hørte til dette land. Dermed gir Velikovsky den etiopiske tradisjon om dronningen fra Saba prioritet framfor den arabiske.

At Israel på Salomons tid var så rikt og sto så høyt, beviser

Velikovsky ved å vise til Thutmose III's inskripsjoner. Han gjør først rede for at der er stor likhet mellom Skriftens utsagn om egypterkongen Sisaks militæraksjon til Palestina Syria og de egyptiske inskripsjoner. I 2 Krøn 12, 1—12 er det fortalt at egypterkongen tok alle faste borger i Juda og dro deretter mot Jerusalem og førte bort en mengde skatter fra templet. Denne aksjon førte til at Juda kom i lydforhold til Egypt, 2 Krøn 12, 8. Fra egypterkongens side hadde hans maktutvidelse mot øst vært godt forberedt. Han hadde gitt opphold for israelitten Jeroboam, Salomons motmann. Han hadde også gitt asyl for edomitten Hadad, 1 Kong 11, 14—40. Da så den sagnomspunnne konge døde, falt riket fra hverandre, og egypterkongen hadde støttepunkter for aksjonen østover. De egyptiske innskrifter ved Amon-templet i Karnak nevner 119 byer som ble tatt, og mellom dem Megiddo, Tanak og en Kadesh. Det vanskelige spørsmål er at denne byen nevnes først og må ha vært kongens by, mens derimot Jerusalem ikke nevnes. Velikovsky mener å løse denne vanskelighet ved at Kadesh rett og slett er Jerusalem. Han viser her at Jerusalem ofte beskrives som qodæš, helligdom, sml. Salm 2, og at dette uttrykk kan ha blitt brukt som navn på Jerusalem (Ages in Chaos, p. 151—155) og gått over i de egyptiske kilder.

Det som veier avgjørende for Velikovsky er krigsbyttet som ble tatt — og det byttet som siden ble tatt på ekspedisjoner dit for å kreve tributtene. Her er omtalt gjenstander av gull, sølv, bronse, kostbare stener, sjeldne trær og dyr. Blant de gjenstander som var tilvirket av gull, eller kledd med gull og sølv, er nevnt vogner, og denne luksus kunne passe for en Salomon. Når det gjelder det zoólogiske og botaniske bytte, møter vi samme forhold som med dronning Hatshepsut: De er for en stor del ikke-palestinske, men hører hjemme annet steds. Et forhold som kan forklares ved at Salomon hentet dem langveis fra (Ages in Chaos, p. 163—166). En stor del av byttet er utstyr til tempeltjeneste. Her gjør Velikovsky gjeldende at de vitner ikke bare om høy kultur og en fin kunstnerisk sans, men der er intet avgudsbilde eller andre merker på hedensk kult, og han sier: «Idols were and still are used in all pagan worship. The hundreds of sacred objects appearing in the mural were obviously not of an idolatrous cult; they suggest, rather, a cult in which offerings of animals, incense, and showbread were brought, but in which no idols were worshipped. The Temple of Kadesh-Jerusalem, sacked by Thutmose III, was rich in utensils for religious services but devoid of any image of a god» (ibid. p. 159). Han går så gjennom bildene og inskripsjonene og

finner gull- og bronsealter, dekorative figurer av dyr og blomster arbeidet i gull. Han finner bord og brød i gull, lamper, lysestaker og skåler i gull og sølv. Videre er der gullskjold og kopperdører. I alt dette finner Velikovsky en stor overensstemmelse med det Skriften forteller om Salomons tempel. Og når inskripsjonen fra gravene i Rekhmir viser jødiske arbeidere og kunstnere i arbeid med Amontemplet, mener Velikovsky at det er Thutmose III som har ført dem til Egypt for å utføre dette arbeid. Velikovsky tar dette som et bevis på den høye kulturelle og kunstneriske standard i Palestina på denne tid (ibid. p. 168—170).

Som nevnt tidligere mener Velikovsky at Ugarit-kulturen var samtidig med denne jødisk-fønikiske kultur, og at Ras Shamra-funnene gjenspeiler denne samme tid. Den må også delvis være påvirket av jødene. De mange sams ord — bl. a. gudenavn som Baal, Jahve og El — og de mange sams litterære og religiøse motiv taler for samtidighet, mener Velikovsky, og han fører en omfattende argumentasjon for å godtgjøre at hypotesen er riktig (ibid. Chapter V). På denne tid var Egypts makt så svekket at Zerah — Amenhotep II — led nederlag for judakongen Asa, 2 Krøn 14. Dette førte til at Palestina—Syria en tid ble fri lydforholdet til Egypt, og endog stammer fra Nordriket — Israel — gikk over til Asa. Dette finner nå Velikovsky gjenfortalt i Ugarit-eposet om Keret. Man har tidligere vært tilbøyelig til å finne forhold fra Abrahams tid gjenspeilet her. Spesielt har man festet seg med navnet Terah. Nå mener Velikovsky at det er egypterkongen Amenhotep II vi finner igjen her, i Skriften kalt Zerah, i Ugarit Terah. Dette gjør at han finner en naturligere løsning på det forhold at de to israelittiske stammer Asher og Zebulon er omtalt i eposet, hva rolle de nå kan ha spilt (ibid. 205—219).

Men denne frihet fra lydforholdet til Egypt var bare midlertidig, og Egypts overhøyhet over Palestina—Syria ble gjenopprettet. Men som tilfellet er med alle stormakter, de førte ikke noen ensartet politikk overfor lydkongene i Palestina—Syria—Moab. De favoriserte snart en, snart en annen. Og da der til dels var sterke motstridende interesser mellom disse lydkonger, lå de snart i strid med hverandre, og snart kunne et par av dem blåse striden av og slå seg sammen med en tredje, for så i neste omgang å bryte vennskapet — eller alliere seg mot en felles fiende utenfra. Velikovsky mener at det politiske intrigespill mellom Juda—Israel, Israel - Syria, Juda—Syria og Syria—Moab som kongebøkene og krønikebøkene forteller om, passer utmerket til den situasjon Tel-el-Amarna-brevene vitner om (kfr. 1 Kong. 17, 29 — 2 Kong 10 og

2 Krøn 16—23). Når de en gang går sammen, er det av frykt for faren fra assyrerkongen Salmanassar III.

Ved å legge Tel-el-Amarna-brevene til denne tiden, må Velikovsky bryte med den gjengse oppfatning av hvem Hatti- og Habiru-folkene er. Noen overbevisende enighet har der aldri vært hverken om det ene eller det annet folkeferd. I 1932 satte Horzny fram en formodning om at Hatti er et navn for Babylonia, og at det var babylonierne som fordrev kong Nikmed. Men det mest alminnelige er at man identifiserer Hatti med hetittene. Velikovsky mener at den første antagelse er nærmere sannheten enn den siste og mener at Hatti ikke er noe geografisk navn, men «a broad geographical designation», og at det er brukt om regionene omkring Mesopotamia (Ages in Chaos, p. 225, 309, 314, 323). Han tar så fram et av Tel-el-Amarna-brevene, et brev fra Hatti-kongen til egypterkongen. Brevet er holdt i en meget overlegen tone som Velikovsky mener kan passe Salmanasser (ibid. p. 320—323). Et annet av disse brevene er en liste over gaver egypterkongen sendte til sin brautende rival i øst — i brevene er denne kongen kalt Burraburiash. Disse gaver er i overveiende grad elfenbensprodukt og passer godt inn i den «elfenbenskultur» som hersket kring kong Akabs tid (ibid. p. 327—332).

Kanskje enda mer overraskende er Velikovskys forklaring av ordet Habiru. Enkelte har satt Habiru lik hebreer — Habiri —, man har da kanskje latt seg lede av den fonetiske likhet. Setter man så habiru-invasjonen lik Israels innmarsj i Palestina, slik enkelte forskere gjør, arbeider man seg inn i ganske uløselige vanskeligheter. Burrows gir et talende eksempel på de problemer som da melder seg: Holder man så samtidig på en forholdsvis sen invasjon — noe fram i 1200-tallet — må man skille Josva fra innvandringen og plasere ham et årh. eller mer foran Moses, noe en del forskere gjør. Men Burrows mener at man kan ikke skille Josva fra Israels innmarsj i Palestina. Skal man så la Habiruinvasjonen gjenspeile Jakobs marsj mot vest fra Kaldea, da blir det en altfor lang tid mellom Abraham og Jakob. Til dette kommer at etter den antatte forholdsvis sene utvandring fra Egypt, var Jeriko falt før israelittene kom fram rundt Edom. Jerikos fall må da tilskrives Habiru-invasjonen og er feilaktig tillagt Josva i Bibelen. Det er da ikke å undres over at enkelte vil løse vanskeligheten ved å si at Skriftens tale om innvandringen er en samling legender om en del stammehelter. Disse legender er så blitt kombinert med etiologiske tradisjoner. Man får da en syklus omkring en sydstammehelt, Moses, og en syklus om en nordstammehelt,

Josva. Disse har så blitt arbeidet sammen slik at sydstammetradisjonen har blitt dominerende (Burrows, § 184—186). Burrows løser ikke vanskelighetene, men godtar den forklaring at «Habiru and the Hebrew are identical in origin» (Burrows § 70, p. 92), uten at de utgjør en ensartet gruppe (Burrows, § 71).

Andre mener at det er et semittisk folkeferd, og at hebreerne hører med til dem og er en del av dem. (J. Finegan sier: «While the many problems involved in this matter are not yet solved, it may be that the Hebrews of the Bible were a smaller group within the larger number of «outsiders» to whom the designation Habiru was applied», p. 57). Denne usikkerhet gjør at Velikovskys forklaring virker mindre overraskende enn mye av det andre han sier. Han forklarer Habiru på følgende måte: Det betyr ikke hebreer, men ordet er avledet fra det hebraiske *haber,* medlem av et lag — resp. en bande, og habiru betyr opprørere, banditter. Han viser til steder som Jes 1, 23, Hos 6, 9 og Prov. 28, 24 (Ages in Chaos, p. 281). I Tel-el-Amarna-brevene er denne betegnelsen fortrinsvis brukt om moabittene og deres opprør mot Israel —Juda under deres konge Mesha (ibid. p. 268—281).

Israel i samband med Juda forsøkte å slå opprøret ned, og hadde delvis lykke med seg, kfr. 2 Kong 3, 4—27. Men utarmet av tørken over Israel, kom krigslykken til å snu seg — v. 27 —, og det førte til at Moab-kongen forfulgte krigslykken og besatte store deler av Israel og Samaria, hovedstaden. Først da han senere vendte seg mot Juda og Jerusalem, led han nederlag, 2 Krøn 20, 1—30. Ellers forteller brevene om syrerkongenes strid mot Israel—Juda og deres dobbeltspill med Egypt—Assyria. Dermed blir brevene skrevet av kongene Ben-Hadad, Hazael, Mesah, Akab og Josefat eller deres første menn. Da det var alminnelig på den tid at kongene hadde flere navn, opptil fem — ja, endog ni, lar ikke Velikovsky seg skremme av de fremmedartede navn, men identifiserer Abdi-Ashirta med Ben-Hadad, Aziru med Hazael, Rib-Addi med Akab, Abdi-Hiba med Josafat og Moab-kongen Mesha er kalt Mesh. På et sted korrigerer han de bibelske beretninger. Han mener at Akab bare ble såret, men døde ikke etter striden mot syrerne, 1 Kong 22 og 2 Krøn 18. Her er usikkerhet i de bibelske kilder når de angir år-rekken for herskerne i Nordriket fram til Jehu, kfr. 1 Kong 16, 29; 22, 41 f.; 22, 52; 2 Kong 3, 1 og 8, 16. Velikovsky mener at Akab levde like lenge som Josafat, men hans rike var sterkt redusert.

Til videre støtte for seg viser han at Tel-el-Amarna-brevene taler om en by Sumur — Samaria — ved siden av Urusalim — Jeru-

salem. En by med navnet Samaria, er ukjent i Palestina før Omris tid. Men legger man brevene ned til denne tid, da er Samaria Israels hovedstad. Ved siden av Samaria hadde Akab en residensby Jezreel som i brevene er kalt Gubla (ibid. p. 229—233). Legger man brevene til denne tid, da blir det også samsvar mellom den «elfenbenskultur» som Samaria-ruinene vitner om og den kultur nabofolkene hadde, hvor også elfenben er et så karakteristisk merke, men som etter ordinær kronologi kommer ca. 500 år tidligere.

IV.

Det ble tidligere sagt at her skulle ikke foretas noen kritisk vurdering. Hypotesen er ganske revolusjonerende og reiser en rekke problemer som bl. a. arkeologene må ta stilling til. Men den har *en* stor fordel framfor det alminnelige historieskjema:

Etter dette vet vi at egypterkongene — kanskje med Hyksos som unntak — førte nøyaktige fortegnelser over de inntrufne episoder. De taler om ekspedisjoner til Palestina—Syria som andre. Likevel har det ikke lykkes å finne opptegnelser som passer inn i den bibelske historie før vi kommer ned til det delte kongerikes tid og går over til assyrerne, babylonerne og perserne. Dette er så mye merkeligere som de bibelske kilder forteller om nye hopehav med Egypt både i fred og i krig, og dertil legger vekt på at hele den israelittiske historie har foregått, ikke i en avkrok, men i begivenhetenes sentrum. Så har den bibelske historie før det delte kongeriket blitt stående som en problemhistorie ved siden av den historie som de hevder å ha mest kontakt med i denne tid, uten at man kan påvise slike kontakter. Dette er aldeles ekstraordinært i all verdens historie. Velikovsky bryter denne uholdbare stilling, og plaserer Israels historie midt i historiens store malmstrøm slik Bibelen forteller at deres historie ble skapt. Vel er løsningen drastisk, men det skal bli vanskelig å komme forbi denne avgjort positive fortjeneste, selv om man må modifisere og korrigere en del av hans spesialfortolkninger. Å avvise hans hypotese bare fordi den er radikal og revolusjonerende, er uttrykk for en kritisk dogmatisme som ikke sømmer seg en åpen kritisk forskning.

Biskop Berggrav fortalte en gang på tomannshånd at han hver morgen i sin lange arbeidsdag som prest og biskop hadde brukt en time til å lese «fag». Det er sikkert et godt råd som vi bør etterfølge i den utstrekning det er mulig.

En overlege som er nådd langt innen sin spesialitet i medisinen, gir sine underordnede et råd som vi prester like meget som legene bør legge oss på hjerte: Prøv ikke å favne hele faget, men finn fram til en spesiell problemstilling, og arbeid systematisk med den. Den som følger disse to vink, vil holde seg i form og vil kunne bli en bedre prest enn han ellers ville ha blitt.

Til slutt skal jeg få bære fram to utopiske ønsker. De er utopiske i dag, men lar seg muligens realisere en gang i fremtiden. Det ene ønsket er at vi må få et teologisk tidsskrift til. Jeg tenker på en spesiell kirkehistorisk publikasjon, «Kirkehistoriske Samlinger» eller hva man ville kalle det. Det kirkehistoriske stoff er så rikt, og i de andre tidsskrifter er det så meget annet som skal inn.

Det andre er den ovenfor nevnte serie av bibliografier over norsk

Til abonnentene og bokbinderen

Av hensyn til noen rettelser og tillegg bes side 89—96 i forrige hefte ombyttet med vedheftede opptrykk av de samme sider.

Redaksjonen.

1859 Professor *Edvard Munch* (før 1860: *Edvard Munch Myhre*), (1835—1900).
Hvad lærer Første Peters Brev om Christi Nedfart til Helvede?

1866 Rektor, dr. philos. *Georg Fredrik Christopher Fasting* (1837—1914).
Cand. theol. 1860, dr. philos. 1883.
Kirkefaderen Irenæus' Lære om Skrift og Tradition.

1871 Professor *Svend Rudolph Gundersen* (1844—1904). Professor i U. S. A.
Cand. theol. 1857.
Pietismens Begreb og Væsen.

1871 Accessit: Biskop *Christen Brun* (1846—1917).
Cand. theol. 1870.
Samme emne som ovennevnte.
1884 Overlærer *Olaf Martin Ellefsen* (1857—1917).
Cand. theol. 1881.
En Fortolkning af Apostelen Paulus' Tale i Athen, Acta 17.
1885 Professor, dr. theol. *Simon Themstrup Michelet* (1863—1942).
Cand. theol. 1887, dr. theol. 1894.
Læreindholdet af 1ste Klemens-brev.
1886 Accessit: Prost *Jon Lauritz Quisling* (1844—1930).
Cand. theol. 1869.
At fortolke Lukas 16. 14—31.
1887 Overlærer *Anton Dietrichson Wildhagen* (1855—1934).
Cand. theol. 1879.
En fremstilling af vor tids determinisme.
1887 Accessit: Biskop, dr. theol. *Jens Gran Gleditsch* (1860—1931).
Cand. theol. 1883, dr. theol. h. c. (Lund) 1918.
Samme emne som ovennevnte.
1889 Professor, dr. jur. *Absalon Taranger* (1858—1930).
Cand. jur. 1893, dr. jur. 1897.
Den angelsachsiske kirkes indflydelse paa den norske.
1889 Accessit: Sokneprest *Jan August Moe* (1855—97).
Cand. theol. 1880.
Samme emne som ovennevnte.
1891 Professor, dr. philos. *Anathon August Fredrik Aall* (1867—1943).
Cand. theol. 1892, dr. philos. 1896.
Johannes-evangeliets authenti.
1895 Biskop *Peter Hansson Hognestad* (1866—1931).
Cand. theol. 1891.
En fremstilling af de nyere undersøgelser angaaende Mosebøgernes og Josva bogs kilder.
1895 Accessit: Professor, dr. theol. *Daniel Andreas Frøvig* (1870).
Cand. theol. 1896, dr. theol. h. c. (Erlangen) 1926.
Samme emne som ovennevnte.
1896 Professor, dr. theol. *Christian Ihlen* (1868).
Cand. theol. 1892, dr. theol. 1906.
Den paulinske fremstilling af forsoningen.
1903 Professor, dr. theol. *Olaf Edvard Moe* (1876).
Cand. theol. 1900, dr. theol. 1912.
Jesu vidnesbyrd om sig selv som Guds søn.
1905 Lektor, dr. theol. *Nils Wilhelm Messel* (1877).
Cand. theol. 1902, dr. theol. 1915.
Hvilket billede af jødisk fromhed giver de saakaldte Salomos salmer?
1909 Lektor *Carl August Drougge* (1870—1941).
Cand. theol. 1896.
En fremstilling og bedømmelse av Albrecht Ritschls lære om Kristi person.
1909 Professor, dr. philos. *Edvard Bull* (1881—1932).
Dr. philos. 1912.
Bods- og skriftevæsenet i den norske kirke i middelalderen.
1910 Rektor *Peter Elisæus Marstrander* (1883).
Cand. theol. 1908.
Præeksistenstanken i Johannes-evangeliet og dens betydning for evangeliets kristologi.
1913 Sokneprest, dr. theol. *Gabriel Fredrik Ludvig Selmer* (1886—1944).
Cand. theol. 1911, dr. theol. 1924.
Ludvig Holbergs stilling i det 18de aarhundredes religiøse aandsliv.

1917 Fhv. sokneprest *Jørgen Eriksen Sivertsen* (1889).
Cand. theol. (U) 1913.
En undersøkelse av det religiøse og kirkelige liv i en enkelt norsk landsdel eller større by efter eget valg (Troms fylke).

1922 Rektor, dr. theol. *Tryggve Otto Dokk* (1889).
Cand. theol. 1912, dr. theol. 1931.
Grundtvigianismen i Norge 1850—70-årene.

1926 Dosent, dr. theol. *Ragnar Kristian Gunnarsson Asting* (1897—1936).
Cand. theol. (U) 1923, dr. theol. 1930.
Normer og motiver i Paulus' etikk.

1927 Pastor, dr. philos. *Kristofer Sverre Norborg* (1902). Prest i USA.
Cand. theol. (M) 1925, dr. philos. 1935. Professor Monrads gullmed. 1931.
Det prinsipielle forhold mellem kristendommen og de øvrige religioner.

1928 Prost *Paul Emil Rynning* (1890—1952).
Cand. theol. (U) 1914.
Salmediktning og salmesamling i Norge i tiden 1814—1869 (bortsett fra Landstads og A. Hauges salmebokarbeide). En kirkehistorisk og hymnologisk undersøkelse og vurdering.

1928 Lektor, dr. philos. *Halkild Martin Nilsen* (1895).
Cand. philol. 1920, dr. philos. 1949.
Samme emne som ovennevnte.

1928 Rektor *Hermann Bertinius Norendal* (1888).
Cand. theol. (M) 1931.
Samme emne som ovennevnte.

1930 Professor, dr. theol. & philos. *John Nome* (1904).
Cand. theol. (M) 1932, dr. philos. 1938, dr. theol. 1951. Hartvig Lassens gullmedalje 1933.
En undersøkelse av den norske preken- og opbyggelseslitteratur for tiden 1600—1730 i kirkehistorisk sammenheng.

1930 Res. kap., dr. theol. *Godvin Gordon Ousland* (1905).
Cand. theol. (M) 1934, dr. theol. 1950.
Samme emne som ovennevnte.

1931 *Albert Brock-Utne* (1906), forretningsmann og privatlærd i Los Angeles, USA.
Cand. theol. (U) 1932.
En undersøkelse av spørsmålet om «fiendene» i de individuelle klagesalmer i Det gamle testament under hensyn til de opfatninger som er fremsatt i nyere historisk religionsforskning.

1932 Sokneprest *Hans Saron Blom Svendsen* (1882).
Cand. theol. 1907.
Landstads og Hauges salmebøker (tilblivelseshistorie og hymnologisk karakteristikk).

1932 Dosent *Kristen Nicolai Valkner* (1903).
Cand. theol. (U) 1927.
Samme emne som ovennevnte.

1933 Dr. philos., fru *Lily Aall* f. Weiser (1898).
Dr. philos. fra Wien universitet 1922.
Symbol og psykologisk grunnlag i religiøs oplevelse.

1933 Res. kap., dr. theol. *Thorleif Gustav Boman* (1894).
Cand. theol. (U) 1923. Dr. theol. 1952.
Samme emne som ovennevnte.

1935 Professor, dr. theol. *Herman Ludin Jansen* (1905).
Cand. theol. (U) 1933, dr. theol. 1940.
Den senjødiske salmediktning, dens tilblivelsesmiljø og dens plass i livet.

1936 Dosent *Leiv Aalen* (1906).
Cand. theol. (M) 1935.
Det prinsipielle forhold mellem åpenbaring og tro i kristendommen.
1940 Pastor *Olav Nome* (1906).
Cand. theol. (M) 1933.
Imperativ etikk, verdi-etikk, kristelig etikk (en prinsipiell utredning).
1942 Sokneprest *Anders Hansten Nilssen* (1864—1947).
Cand. theol 1892.
En biografi av biskop Eiler Hagerup i Trondheim.
1948 Universitetsstipendiat *Øyvind Midtbø* (1917).
Cand. theol. (U) 1946.
Den praktisk-teologiske undervisning i Norge fra og med oppretttelsen av Det praktisk-teologiske seminar.

Teologer som vinnere av H. M. Kongens gullmedalje for filosofisk avhandling.

1851 Accessit: Garnisonsprest, dr. philos. *E. F. B. Horn* (1829—99).
Cand. theol. 1854, dr. philos. 1867, accessit for teologisk avh. 1854.
At udvikle Betydningen af de Gamles Forestilling om «Gudernes Misundelse» (φθόνος, νέμεσις).
1871 *Franz Bernhard Grung* (1847—1931).
Cand. theol. 1873, dr. philos. (Heidelberg) 1886(?).
Hvorledes forholdt den græske Philosophi i sine Hovedformer sig til Folkets Religion?
1881 Professor, dr. philos. *John Mourly Vold* (1850—1907).
Cand. theol. 1873, dr. philos. 1888.
Om Teleologiens Begreb.

Teologer som vinnere av andre prisoppgaver utlyst av Universitetet.

1) Hartvig Lassens gullmedalje:
1933 Professor *John Nome* (1904).
Cand. theol. (M) 1932, dr. philos. 1938, dr. theol. 1951. Kongens gullmedalje for teologisk avh. 1930.
En undersøkelse av forutsetningene for og utviklingen av den grunnidé hos Bjørnson som ligger i uttrykket «Over ævne».

2) Professor Monrads gullmedalje:
1893 Universitetsstipendiat, dr. philos. *Kristian Birch-Reichenwald Aars* (1868—1917).
Cand. theol. 1892, dr. philos. 1897.
Fantasiens betydning for erkjendelsen, navnlig den religiøse.
1931 Pastor, dr. philos. *Kristofer Sverre Norborg* (1902).
Cand. theol. (M) 1925, dr. philos. 1935. Kongens gullmedalje for teologisk avh. 1927.
Pragmatismen som filosofisk retning i nyere tid.

Anhang II.

Doctores theologiæ fra Oslo Universitet.

1. Biskop *Anton Christian Bang* (1840—1913). Cand. theol. 1867.
Dr. theol. 1878: Om Christi Opstandelses historiske Virkelighed.
2. Sokneprest *Knud Karl Krogh-Tonning* (1842—1911). Cand. theol. 1867.
Dr. theol. 1883: Om den ældste kirkelige Apologi overfor det græskromerske Hedenskabs Tænkning.

3. Professor *Sigurd Vilhelm Odland* (1857—1937). Cand. theol 1879. Dr. theol. 1889: Jacobs brev til de tolv stammer i adspredelsen, indledet og fortolket.
4. Professor *Simon Themstrup Michelet* (1863—1942). Cand. theol. 1887. Kongens gullmedalje for teologisk avh. 1885.
Dr. theol. 1894: Amos, oversat og fortolket; med en udsigt over de samtidige tilstande i Israel.
5. Fengselsprest *Christian August Bugge* (1853—1928). Cand. theol. 1878.
Dr. theol. 1895: Om Jesu Christi parabler. Et bidrag til løsningen af parabeludlæggelsens hovedproblem.
6. Biskop *Otto Jensen* (1856—1918). Cand. theol. 1879.
Dr. theol. 1898: Om soning og forsoning.
7. Professor *Johannes Ording* (1869—1925). Cand. theol. 1893.
Dr. theol. 1904: Den religiøse erkjendelse.
8. Professor *Christian Ihlen* (1868). Cand. theol. 1892. Kongens gullmedalje for teologisk avh. 1896.
Dr. theol. 1906: Hovedpunkter angaaende de protestantiske principers stilling i det moderne aandsliv.
9. Professor *Olaf Edvard Moe* (1876). Cand. theol. 1900. Kongens gullmedalje for teologisk avh. 1903.
Dr. theol. 1912: Paulus und die evangelische Geschichte. Zugleich ein Beitrag zur Vorgeschichte der Evangelien.
10. Lektor *Nils Wilhelm Messel* (1877). Cand. theol. 1902. Kongens gullmedalje for teologisk avh. 1905.
Dr. theol. 1915: Die Einheitlichkeit der jüdischen Eschatologie.
11. Professor *Sigmund Olaf Plytt Mowinckel* (1884). Cand. theol. 1908.
Dr. theol. 1916: Statholderen Nehemia. Studier til den jødiske menighets historie og litteratur. Første samling.
12. Professor *Hans Nielsen Hauge Ording* (1884—1952). Cand. theol. 1908.
Dr. theol. 1922: Untersuchungen über Entwicklungslehre und Teleologie mit Rücksicht auf die Theologische Erkenntnis.
13. Biskop *Kristian Vilhelm Koren Schjelderup* (1894). Cand. theol. (U) 1918.
Dr. theol. 1923: Religionens sandhet i lys av den relativitetsteoretiske virkelighetsopfatning.
14. Sokneprest *Gabriel Fredrik Ludvig Selmer* (1886—1944). Cand. theol. 1911. Kongens gullmedalje for teologisk avh. 1913.
Dr. theol. 1924: Oplysningsmenn i Den norske kirke.
15. Professor *Andreas Pedersen Seierstad* (1890). Cand. theol. (M) 1921.
Dr. theol. 1924: Kyrkjelegt reformarbeid i Norig i nittande hundreåret I.
16. Biskop *Eivind Josef Berggrav* (1884). Cand. theol. 1908.
Dr. theol. 1925: Religionens terskel. Et bidrag til granskningen av religionens sjelelige frembrudd.
17. Prost *Anders Skrondal* (1885). Cand. theol. (U) 1915.
Dr. theol. 1930: Grundtvig og Noreg. Kyrkje og skule 1812—1872.
18. Dosent *Ragnar Kristian Gunnarsson Asting* (1897—1936). Cand. theol. (U) 1923. Kongens gullmedalje for teologisk avh. 1926.
Dr. theol. 1930: Die Heiligkeit im Urchristentum.
19. Rektor *Tryggve Otto Dokk* (1888). Cand. theol. 1912. Kongens gullmedalje for teologisk avh. 1922.
Dr. theol. 1931: Religiøs-etisk uppseding frå Pontoppidans tid til våre dagar.

20. Biskop *Sigurd Johan Normann* (1879—1939). Cand. theol. 1909. Dr. theol. 1935: Viljefrihet og forutbestemmelse i den lutherske reformasjon inntil 1525.
21. Professor *Einar Molland* (1908). Cand. theol. (U) 1932. Dr. theol. 1938: The Conception of the Gospel in the Alexandrian Theology.
22. Professor *Herman Ludin Jansen* (1905). Cand. theol. (U) 1933. Kongens gullmedalje for teologisk avh. 1935, teologisk licentiatgrad (Uppsala) 1939. Dr. theol. 1940: Die Henochgestalt.
23. Professor *Nils Alstrup Dahl* (1911). Cand. theol. (U) 1934. Dr. theol. 1941: Das Volk Gottes. Eine Untersuchung zum Kirchenbewusstsein des Urchristentums.
24. Res. kap. *Reidar Hauge* (1903). Cand. theol. (M) 1926. Dr. theol. 1942: Inkarnasjon og oppstandelse. Til spørsmålet om den historiske åpenbaring.
25. Professor *Ivar Pedersen Seierstad* (1901). Cand. theol. (M) 1928. Dr. theol. 1947: Die Offenbarungserlebnisse der Propheten Amos, Jesaja und Jeremia.
26. Sokneprest *Tord Godal* (1909). Cand. theol. (U) 1932. Dr. theol. 1947: Meditasjonen og dens betydning for erkjennelsen.
27. Misjonsprest *Erling Danbolt* (1904). Cand. theol. (M) 1930. Dr. theol. 1947: Misjonstankens gjennombrudd i Norge. I. Misjonsappellens tid 1800—1830.
28. Res. kap. *Birger Daniel Gulbrandsen* (1898). Cand. theol. (M) 1925. Dr. theol. 1948: Nattverden i norsk kirkeliv.
29. Dosent *Johan Bernitz Hygen* (1911). Cand. theol. (U) 1935. Dr. theol. 1948: Moral og Guds rike. Teleologiske problemer i den kristelige etikk.
30. Res. kap. *Godvin Gordon Ousland* (1905). Cand. theol. (M) 1934. Kongens gullmedalje for teologisk avh. 1930. Dr. theol. 1950: En kirkehøvding. Professor Gisle Johnson som teolog og kirkemann.
31. Professor *John Nome* (1904). Cand. theol. (M) 1932. Kongens gullmedalje for teologisk avh. 1930. Hartvig Lassens gullmedalje 1933. Dr. philos. 1938. Dr. theol. 1951: Det moderne livsproblem hos Troeltsch og vår tid.
32. Stipendiat *Sverre Aalen* (1909). Cand. theol. (M) 1935. Dr. theol. 1951: Die Begriffe «Licht» und «Finsternis» im Alten Testament, im Spätjudentum und im Rabbinismus.
33. Res. kap. *Thorleif Gustav Boman* (1894). Cand. theol. (U) 1923. Kongens gullmedalje for teologisk avh. 1933. Dr. theol. 1952: Das Hebräische Denken im Vergleich mit dem Griechischen.

Anhang III

Teologer med filosofisk doktorgrad fra Oslo universitet.

1. Garnisonsprest *E. F. B. Horn* (1889—99). Cand. theol. 1854. Accessit for filosofisk avh. 1851 og for teologisk avh. 1854. Dr. philos. 1867: Begrebet Ære.
2. Professor *Elias Blix* (1836—1902). Cand. theol. 1866. Dr. philos. 1876: De vigtigste Udtryk for Begreberne Herre og Fyrste i de semitiske Sprog. Et Bidrag til semitisk Etymologi.
3. Rektor *G. F. C. Fasting* (1837—1914). Cand. theol. 1860. Kongens gullmedalje for teologisk avh. 1866. Dr. philos 1883: Fromheden og Endeligheden.

4. Res. kap. *George Kent* (1842—92). Cand. theol. 1865.
Dr. philos. 1886: Det absolute gudsbegreb. En religions-filosofisk udvikling.
5. Professor *John Mourly Vold* (1850—1907). Cand. theol. 1873.
Kongens gullmedalje for filosofisk avh. 1881.
Dr. philos. 1888: Spinozas erkjendelsesteori i dens indre sammenhæng og i dens forhold til Spinozas metafysik. En række undersøgelser som bidrag til at fastsætte spinozismens grundtanker.
6. Professor *Jørgen Alexander Knudtzon* (1854—1917). Cand. theol. 1880.
Dr. philos. 1889: Om perfektum og imperfektum i hebraisk.
7. Professor *Anathon Aall* (1867—1943). Cand. theol. 1892. Kongens gullmedalje for teologisk avh. 1891.
Dr. philos. 1896: Logosideen inden den græske filosofi i dens historiske udvikling.
8. Litterat *Fredrik Ludvig Andreas Vibe Aubert* (1851—1913). Cand. theol. 1877.
Dr. philos. 1896: Den nordiske naturfølelse og professor Dahl. Hans kunst og dens stilling i aarhundredets udvikling.
9. Sokneprest *Alfred Eriksen* (1864—1934). Cand. theol. 1888.
Dr. philos. 1897: Vilje. En psykologisk Afhandling.
10. Universitetsstipendiat *K. Birch-Reichenwald Aars* (1868—1917). Cand. theol. 1892. Professor Monrads gullmedalje 1893.
Dr. philos. 1897: Die Autonomie der Moral mit besonderer Berücksichtigung der Morallehre Immanuel Kants.
11. Professor *Johann Friedrich Wilhelm Schencke* (1869—1946). Cand. theol. 1894.
Dr. philos. 1904: Amon-Re. En studie over forholdet mellem enhed og mangfoldighed under udviklingen af det ægyptiske gudsbegreb.
12. Lektor *Sig Thor* (døpenavn etter kirkeboka: *Thorkel Sigvart Thorkelsen*) (1856—1937). Cand. theol. 1881.
13. Professor *Reidar Torald Christiansen* (1886). Cand. theol. 1909.
Dr. philos. 1915: Die Finnischen und Nordischen Varianten des zweiten Merseburgerspruches. Eine vergleichende Studie.
14. Lektor *Ole Mørk Sandvik* (1875). Cand. theol. 1902.
Dr. philos. 1922: Norsk folkemusikk, særlig østlandsmusikken.
15. Professor *Anders Bugge* (1889). Cand. theol. (U) 1914.
Dr. philos. 1929: Arkitekten, stadskonduktør Chr. H. Grosch.
16. Professor *Harris Birkeland* (1904). Cand. theol. (U) 1929.
Dr. philos. 1933: Die Feinde des Individuums in der Israelitischen Psalmenliteratur.
17. Pastor *Kristofer Sverre Norborg* (1902). Cand. theol. (M) 1925.
Kongens gullmedalje for teologisk avh. 1927. Professor Monrads gullmedalje 1931.
Dr. philos. 1935: Josiah Royce, puritaner og idealist.
18. Prost *Halvdan Wexelsen Freihov* (1883). Cand. theol. 1909.
Dr. philos. 1937: Henrik Ibsens «Brand». Litterær-psykologisk studie.
19. Professor *John Nome* (1904). Cand. theol. (M) 1932. Kongens gullmedalje for teologisk avh. 1930. Hartvig Lassens gullmedalje 1933.
Dr. theol. 1951.
Dr. philos. 1938: Filosofisk kultur. Georg Simmel som moderne tenker.
20. Misjonsprest *Emil Birkeli* (1877—1952). Kandidat fra Misjonsskolen i Stavanger 1902.
Dr. philos. 1939: Fedrekult i Norge.

21. Professor (i U. S. A.) *Peter Andreas Munch* (1908). Cand. theol. (U) 1932.
Dr. philos. 1946: Sociology of Tristan da Cunha.
22. Res. kap. *Olav Valen-Sendstad* (1904). Cand. theol. (M) 1928.
Dr. philos. 1948: Virkelighet og virkelighetsforståelse. Forsøk til en systematisk metafysikk-kritikk.
23. Misjonsprest *Otto Christian Dahl* (1903). Kandidat fra Misjonsskolen skolen i Stavanger 1927.
Dr. philos. 1952: Malgache et Maanjan. Une comparaison linguistique.

Anhang IV

Nordmenn med teologisk doktorgrad ved utenlandske universitet.

1. Professor *Anton Johnson Fridrichsen* (1888). Cand. theol. 1911.
Dr. theol. (Strasbourg) 1925: Le Problem du miracle dans le Christianisme primitif.
2. Tilsynsmann i Metodistkirken *Alf Lier* (Kristoffersen) (1898). Cand. theol. (U) 1921.
Dr. theol. (Uppsala) 1933: Åpenbaringstanker og misjonsforkynnelse hos Paulus.
3. Dosent *Arvid Schou Kapelrud* (1912). Cand. theol. (U) 1938.
Dr. theol. (Uppsala) 1948: Joel Studies.

Anhang V

Norske teologer med filosofisk doktorgrad ved utenlandske universitet.

1. Universitetslærer (i Hamburg) *Franz Bernhard Grung* (1847—1931). Cand. theol. 1873. Kongens gullmedalje for filosofisk avh. 1871.
Dr. philos. (Heidelberg) visstnok 1886: Das Problem der Gewissheit.
2. Professor *Konrad Hartvig Isak Rosenvinge Nielsen* (1875). Cand. theol. 1896. Dr. philos. (Helsingfors) 1903: Die Quantitätsverhältnisse in Polmaklappischen.
3. Professor *Ole Hallesby* (1879). Cand. theol. 1903.
Dr. philos. (Erlangen) 1909: Johannes Volkelts Erkenntnistheorie.
4. Dosent *Arthur Gotfred Lie* (1887—1932). Cand. theol. (U) 1917.
Dr. philos. (København) 1921: Om Assyriens Historie og Sprog i de assyriske Indskrifter fra den ældste Tid og ned til Tiglatpileser I (ca. 1100 f. Chr.).
5. Misjonær i Den evangelisk-lutherske frikirkes tjeneste i Japan *Sigurd Kristiansen Aske* (1914).
Dr. philos. (Kennedy School of Missions, Hartford Seminary Foundation) 1950: The South Shensi Lutheran Mission.
6. Stipendiat *Haakon Flottorp* (1918). Cand. theol. (M) 1946.
Dr. philos. (Columbia University og Union Theological Seminary, New York) 1952: Kierkegaard and Some Representative Norwegians.

TILL FRÅGAN OM GAMLA TESTAMENTET OCH FÖRKUNNELSEN

NÅGRA SYNPUNKTER

Av L. G. Rignell.

Under apostlarnas och urkyrkans tid hade Gamla Testamentet en oomstridd plats i gudstjänsten och förkunnelsen. Detta framgår icke minst tydligt av de prov på apostlarnas predikan, som Apostlagärningarna ger. Kyrkans lära har sedan äldsta tid hävdat, att Gamla Testamentet som trosurkund är jämställd med Nya Testamentet och liksom detta senare har normerande betydelse för en kristens liv. Likväl förspordes redan tidigt i kyrkans historia en opposition mot Gamla Testamentet, som någon gång tog sig mera markanta och uppseendeväckande uttryck. Sålunda kämpade redan *Marcion* i andra århundradet e. Kr. för åsikten, att kyrkan borde förkasta Gamla Testamentet. Hans motivering för sitt ställningstagande kan sägas vara symtomatisk för all senare intellektualistiskt präglad kritik, som framförts mot G. T. *Marcion* menade, att den gudsuppfattning, som kom till uttryck i Gamla Testamentet, var av lägre art än Nya Testamentets. Han fann, att de berättelser om kultbruk och sedvänjor, som upptogo så stort utrymme i G. T., i själva verket endast angingo Israel och icke kunde ha någon som helst tillämpning och betydelse för de kristna. Kyrkan borde göra front mot synagogan och besinna sig på sin egenart. Så ungefär kan man sammanfatta *Marcions* uppfattning i denna sak. M. blev förklarad för kättare och exkommunicerad. Men de åsikter, han framförde, ha gjort sig livligt påminta i kyrkans hela historia.

Om en undersökning av den kristna förkunnelsen tiderna igenom hade kunnat företagas, skulle det utan tvivel bliva uppenbart, att Gamla Testamentet i många avseenden fått stå tillbaka för Nya Testamentet. Man skulle ha kunnat påvisa en viss osäkerhet, när det gällt att koma tillrätta med G. T. som uppenbarelseurkund, och säkerligen också ett fördolt men även ofta öppet avstånds-

tagande från vissa drag i Gamla Testamentets religion. Samtidigt skulle man likväl ha kunnat konstatera, att Gamla Testamentet i vissa kretsar och under vissa epoker haft en överraskande stark ställning. Sålunda är det uppenbart, att G. T. under ortodoxiens tid varit särskilt omhuldat. I «stormaktstidens» Sverige gällde detta t. ex. både förkunnelse och uppfostran. Gamla Testamentets gestalter betraktades som förebilder i tro och gärning. Det är tydligt, att G. T. passade väl in i den kärva, patriarkaliska livsstilen. Berättelserna i G. T. om Israels heliga krig, som voro Herrens krig, skänkte frimodighet i den kamp man hade att utstå mot det egna landets fiender. Under de senaste skickelsedigra åren i mänskligheten historia har man för övrigt på nytt kunnat lyssna till gammaltestamentliga tonfall i de domar, som från våra predikstolar i sanningens och rättvisans namn fällts över våld och förtryck.

En objektiv bedömning av nuvarande situation skulle emellertid helt visst leda fram till ett konstaterande, att människor i allmänhet stå frågande inför och äro kritiskt inställda till Gamla Testamentet. Det förefaller som om G. T. från slutet av 1800-talet fått en allt anspråkslösare plats i förkunnelse och undervisning. Folket i gemen torde ha svagare kunskaper nu än tidigare i Gamla Testamentet. I psalmböcker och uppbyggelselitteratur förekomma ofta allusioner till berättelser och händelser i G. T., som förr utan vidare förstodos. Man kan emellertid med skäl misstänka, att sådana uttryck som «dans kring guldkalven» och «Urie-brev» icke längre hos flertalet människor associera till kända episoder i G. T. Orsakerna till «nedvärderingen» av G. T. äro många. En viktig faktor utgör den rationalistiskt präglade livsuppfattning, som utmärkte det utgående 1800-talet och början av 1900-talet och detta ännu mera påtagligt än under den egentliga upplysningstiden. Den hade icke någon djupare förståelse för G. T. och dess andeliv. Den «utvecklingstro», som under denna period går igenom hela kulturlivet, har varit av avgörande betydelse även för uppfattningen av G. T. Här må erinras om ett uttalande av en av den tidens ledande kyrkohistoriker, Adolf von *Harnack*. v. *Harnack* yttrar i sitt arbete «Marcion, Das Evangelium vom fremden Gott» bl. a. följande: «Att på 100-talet förkasta Gamla Testamentet var ett fel, som storkyrkan med rätta avböjde. Att bibehålla Gamla Testamentet på 1500-talet var ett öde, som reformatorerna ännu icke kunde undkomma. Men att ännu på 1800-talet konservera Gamla Testamentet som kanonisk urkund var resultatet av en religiös och kyrklig förlamning.» Det är rent språk. En kristen borde icke längre betrakta G. T. som trosurkund. Självklart kunde han ha behållning

av kunskaper även i G. T. och gagn av att akta på dess budskap. Detta senare likväl med förbehåll. Ty man fick icke glömma, att Gamla Testamentet stod på en lägre nivå än Nya Testamentet och alls icke kunde äga någon normerande betydelse för någon del av modernt samhällsliv eller for någon grupp av modernt tänkande människor. De som medvetet eller omedvetet influerats av det «evolutionistiska» tänkesättet menade, att utvecklingen inom religionens värld städse gått från ett lägre till ett högre, från andetro till polyteism och till den högsta form av monoteism, som gärna exemplifierades med kristendomen. Det rika religionshistoriska stoff, som upptäcktes i G. T., verkade inspirerande på forskningen. Den såg dock som en ganska väsentlig uppgift att klarlägga, vad som var lägre och vad som var högre i Israels religionsutveckling. Hand i hand med den åtminstone skenbart vetenskapliga undersökningen gick alltså den frågan om värdet. Det lägre man fann i Israels religion hörde naturligtvis ett övervunnet stadium till. Det var också i viss mån mindervärdigt. Det högre hade också endast relativt värde, beroende på den norm man använde vid bedömningen. Ofta var det en teoretiskt fattad monoteism, som blev måttstock för värderingen.

Inom religionsvetenskapen har läget numera förändrats. Man har tagit bestämt avstånd från de evolutionistiska religionsteorierna. Deras uppenbara subjektivitet och tidsbundenhet har fått sin dom. En ny tids erfarenheter, där de bittra upplevelserna från den stora världsbranden icke varit utan betydelse, ha medfört en nyorientering. När det gäller Gamla Testamentet går tendensen avgjort mot en bättre förståelse för egenarten hos Israels religion. En ökad lydhörhet för det rika och djupt religiösa budskap, som Gamla Testamentets böcker förmedla, är att notera. Man talar åter om Gamla Testamentets uppenbarelsekaraktär. När det likväl med rätta kan påstås, att aktuell debatt fortfarande laborerar med föråldrade synpunkter på Gamla Testamentet och att personer i vår krets med högre och lägre allmänbildning ofta i sina yttranden beträffande G. T. reproducera en gången tids tänkesätt, är det uppenbart, att icke minst förkunnelsen står inför stora uppgifter och bör känna sitt ansvar.

Något ytterligare och mera positivt måste dock rättvisligen tilläggas om den intensiva forskning, som bedrivits med G. T. som föremål under de senaste 100 åren. Denna forskning har kunnat vara tendentiös, medvetet eller omedvetet, den har varit påtagligt tidsbunden och fördenskull icke hållit måttet. Med de faktiska kunskaperna om bibelns värld, dess språk och andeliv ha genom

den ökat oerhört, och detta har utan gensägelse varit av utomordentlig betydelse för en riktig uppfattning av Gamla Testamentet och dess uppenbarelse. Samvetsgranna forskare, som icke i och för sig varit inställda på en religiös vinst av sina lärda mödor, ha icke desto mindre många gånger blottat verkliga källsprång med levande vatten i Gamla Testamentet.

I det följande skall anföras några synpunkter på G. T., som i all anspråkslöshet vittna om dess skatter. Vad som säges har i icke ringa mån till bakgrund de lärdomar, som de senaste årtiondenas exegetik ha aktualiserat.

En ny och för förkunnelsen fruktbar syn på profetismen har arbetat sig fram. Profeternas ord och budskap ses icke såsom tidlösa, mekaniska uttryck för Guds vilja och fordran. Vi ha bättre lärt oss förstå djupet i deras förkunnelse, och vi ha kommit den mera mänskligt nära, då vi fått klarlagt för oss det historiska sammanhang, i vilket profeterna uppträdde. Herrens profeter kände ett gudomligt tvång att säga det avgörande ordet i för dem och deras samtid aktuella spørsmål. De ha ofta sökt komma ifrån detta gudomliga «måste», som drivit dem. Det har betytt personliga offer, smädelse, förakt, misshandel och förföljelse att lyda Gud. Men Guds hand blev dem övermäktig. Vi ha lärt oss att se Gamla Testamentets profeter icke som en onyanserad grupp av Herrens härolder, där de personliga dragen icke skulle ha något värde utan istället som individualiteter, var och en med sin läggning och sina speciella själsliga förutsättningar, ja, t. o. m. bristande förutsättningar för sin höga uppgift. Profeternas budskap angår oss närmare, när vi bakom det ana något av gudsmännens kamp i alla tider, kampen för att vara Gud trogen och övervinna sig själv för att kunna bliva ett Guds redskap. Gud blir icke mindre för oss, genom att profeternas «mänsklighet» har kommit att mera poängteras. Gud har blott svaga människor till sitt förfogande, de äro stoft och aska, men genom svaga människor uppenbarar Gud sin väldiga kraft.

Ett annat område, där forskningen har givit oss nya och värdefulla aspekter gäller historieskrivningen i G. T. Denna har fått lovord av berömda profanhistoriker såsom enastående i antiken. Det har framhållits, att vissa partier av Samuelsböckerna icke blott bjuda en mästerlig skildring utan äro så objektiva och så sanningsnära, att man måste stanna i häpnad och beundran inför dessa texter. Även om icke historikerna själva draga några religiösa slutsatser av dette faktum, faller det sig icke alls svårt att göra det. G. T. hjälper oss att se på oss själva och på vårt folks historia icke

genom en trång egoisms färgade glasögon utan med Guds råttvisa dom som riktmärke.

Ytterligare må framhållas, att nyare forskning med rätta framhävt Gamla Testamentets utomordentliga litterära förtjänster. Jobs bok t. ex. räknas allmänt som ett världslitteraturens mästerverk. Det finnes i G. T., har man påpekat, en realism i uppfattning och uttryckssätt, som kan betecknas som modern i god mening. Denna öppenhet och naturlighet utesluter icke en högt kvalificerad poetisk formuleringskonst, som rör sig med sköna och suggestiva bilder. Mycket av det verkligt sublima, som skrivits och talats på jordens skilda tungomål, visar sig vid närmare granskning ha just Gamla Testamentet som inspirationskälla.

I G. T. rymmas ord, som stråla av egen glans och som samtidigt öppna väldiga perspektiv in i trons värld. Vi kunna som ex. erinra om Ps. 110, 3 med dess vidunderliga poesi. Versen lyder i svensk översättning: «Villigt kommer ditt folk, när du samlar din här; i helig skrud kommer din unga skara inför dig, såsom daggen kommer ur morgonrodnadens sköte.» Det är österlandets skönaste poesi, men det är mer än så: det är trons verklighet. Även om grundtexten skulle medge annan tolkning, ligger det nära att uppfatta stället ungefär på följande sätt: Guds folk är såsom en daggfrisk skara. Även de gamla fromma ha ungdomens glädje och öppna håg. När Herren kallar de sina hörsamma de honom, icke av tvång, icke efter övervägande, nej, lika naturligt och oreflekterat som daggen kommer ur morgonrodnadens sköte. Det är deras liv att tjäna Herren, deras längtan och fröjd.

Anförda synpunkter ha sitt värde till förståelsen av G. T. som uppenbarelseurkund. Gamla Testamentet förmedlar genom sina litterära och estetiska kvaliteter kontakt med Guds värld och sjunger i stor vördnad och rik glädje sin lovsång till den Eviges ära.

Att Gamla Testamentet innehåller lag är ett påstående, som ingått i det allmänna medvetandet. Det är riktigt, om än det är lika sant, att G. T. innehåller evangelium. Iögonfallande äro emellertid de sällsynt klara formuleringarna i G. T. beträffande det Gud befaller och förbjuder. I en tid av individualism, som kan vara ett annat ord för egoism, är det nyttigt att få uppmärksamheten riktad på det objektiva. När människor byggt sig en värld av invecklade formler och organisationer, behöves mer än väl rätlinjiga och osminkade besked om det enda nödvändiga. Själsliga konflikter av olika slag, misshälligheter i hem och samhällsliv, bero i stor utsträckning på, att människor icke veta om vad Tio Guds bud

säger om förhållandet mellan föräldrar och barn, om våra förpliktelser mot nästan o. s. v., eller på att de icke hålla det för nödvändigt att akta på vad Gud kräver. G. T. ger i varje fall klara signaler, sådana som ära av nöden i en värld, där motstridiga röster ljuda och där stor osäkerhet gör sig gällande.

Såsom något betecknande för G. T. har man framhävt dess egendomliga blandning av högt och lågt, av översinnliga uppenbarelser och vardagslivets trivialiteter. Vi påträffa i G. T. långa släktregister, uppräckningar av kultföremål, av deras mått och material, vilket allt kan förefalla minst sagt oväsentligt. Det finnes öppenhjärtiga skildringar av mänsklig skam och vanära, som många tagit anstöt av. Sådant har betraktats som deklasserande. Vi ha sett, hur man hjälpt sig eller trott sig bliva hjälpt med att inordna påtalade fenomen i ett schema med högre och lägre, sådant som hör ett övervunnet stadium till och sådant, som har ett åtminstone relativt värde även för oss. I själva verket kan det, som utåt förefaller misskrediterande, detta att G. T. innehåller så mycket av mänsklig ofullkomlighet och låghet, för trons blick uppenbara ett strålande sammanhang. G. T. har gjort allvar av tron på Gud. Ingenting i livet, icke ens det enklaste och obetydligaste undanhålles Honom eller anses höra utanför Hans heliga dom. Gud är hela livets Herre. Han ser och vet allt. Hela vår tillvaro, våra lönnligaste tankar, våra åtbörder och gärningar, allt har att göra med vår tro på Gud och skall prövas av Gud. Denna i verklig mening uppbyggliga, men på samma gång förödmjukande övertygelse predikar egentligen varje sida i G. T.

Här må också erinras om de verkningsfulla uttryck för Guds majestät och allmakt, som vi möta i G. T. Människan får veta sin plats. «Om Herren icke bygger huset, så arbeta de fåfängt, som bygga därpå.» Ps. 127, 1. Vi ha ingenting att fordra, ingenting att åberopa oss på. Herren talar genom Moses till Israel, 5 Mos. 7, 7 f.: «Icke därför att I voren större än alla andra folk var det som Herren fäste sig vid eder och utvalde eder; ty I ären ju mindre än alla andra folk; utan därför att Herren älskade eder . . .»

Ett betydelsefullt faktum, som numera ofta poängteras, är, att Gamla Testamentet var Jesu egen bibel. Frälsaren levde helt i Gamla Testamentets andliga atmosfär, om man så får säga. Han ville icke, att en prick av lagen skulle förgås. Mot dette påstående kan icke den invändingen göras gällande, att Jesus i själva verket skulle upphävt Gamla Testamentet genom sitt nya förbund. Det förhåller sig istället så, at Jesus förklarar för ogiltig sin samtids gängse syn på Gamla Testamentet. Han pekar på Gamla Testa-

mentets fördolda innehåll, närmast detta, att G. T. får sin fullbordan i hans person. G. T. hör oupplösligt med i frälsningshistorien och har en självklar plats i kristet idétänkande och kristen förkunnelse. Det finnes ingen möjlighet att levandegöra Nya Testamentets budskap utan att räkna med G. T. Nya Testamentet bygger på G. T. och förutsätter G. T. Det är en uppgift för bibelläsaren och förkunnaren att genom meditation och inlevelse i Ordet få en klarare uppfattning om uppenbarelsesammanhanget och därmed om Gamla Testamentets plats i frälsningshistorien.

Till sist också en antydan om vad Gamla Testamentet kan giva, när fråga är om Gud och själen, allenast. En präst berättade, att han kallades till en person, som låg för döden i svåra själskval. Då läste han ordet i Jes. 53 om honom, som var sargad för våra överträdelsers skull och slagen för våra missgärningars skull; näpsten var lagd på honom, för att vi skulle få frid. Med tacksam glädje viskade den döende: «Då *är* jag ju frälst.» Han var beredd att dö.

Det största, som kan sägas om G. T., ligger naturligtvis inneslutet i det som hör det fördolda livet i Gud till. Detta, att oberoende av oss Gud talar till oss genom sitt Ord.

Härmed vilja vi icke påstå, att allt för oss är klart och uppenbart eller någonsin kommer att bliva det eller ens behöver bliva det, när det gäller G. T. och dess plats i vår tro och i församlingen. För den som icke kan eller icke vill tro, kommer Gamla Testamentet helt visst att förbliva en sluten bok, som dessutom väcker gensägelse och måhända blir till anstöt. För den människa, som allvarligt söker Gud, måste emellertid en ärlig begrundan inför Gamla Testamentets budskap leda allt djupare in i trons rika värld. Detta kommer att fylla hennes hjärta med en ständigt ökad och tacksam glädje.

VÅR TIDS EKUMENIKK SOM TEOLOGISK PROBLEM[1]

Av Carl Fr. Wisløff.

Den som i dag skal holde et foredrag om ekumenikken, skal ikke mangle stoff å behandle.

Det kunne f. eks. være en oppgave å anlegge et historisk synspunkt, og søke å utrede den ekumeniske bevegelses historiske utvikling — fra dens begynnelser i forrige hundreår via det internasjonale misjonsmøte i Edinburg 1910 og de to bevegelser Life and Work og Faith and Order frem til Kirkenes Verdensråds tilblivelse i 1948, hvorved Life and Work opphørte å eksistere som selvstendig organisasjon og Faith and Order gikk over til å bli en slags seksjon av Verdensrådet. Det er imidlertid ikke dette som er vårt emne.

En kunne også ta for seg selve kirkesplittelsens sammensatte problemkompleks og spørre hva som egentlig er grunnen til den nød som vi alle føler så tungt. Under dette kunne de såkalte «ikke-teologiske faktorer» bli gjenstand for vår oppmerksomhet — i stigende grad er man begynt å interessere seg for nettopp disse, og det med atskillig grunn. Men heller ikke dette er vårt problem i dag.

Det ville også være en stor oppgave å behandle spørsmålet om hvordan en ekumenisk bestrebelse riktigst og best kunne fremmes. Det ville være en god og fruktbar oppgave. Vi kommer da også noe inn på det i dette foredrag. Men heller ikke dette er i og for seg emnet for dette foredrag.

Vårt emne heter «Vår tids ekumenikk som teologisk problem». *Ekumenikk* kunne vi kort og godt definere som bestrebelsen etter å overvinne splittelsen i kristenheten. Med *vår tids ekumenikk* vil vi i dette foredrag mene Kirkenes Verdensråd med dettes under-

1) Foredrag holdt på Presteforeningens generalforsamling 6. november 1952. P. g. a. den knappe tid ble foredraget avkortet noe under fremførelsen. Det gjengis her i sin helhet.

avdeling Faith and Order. Det er jo denne mektige bevegelse som virkelig spiller den uten sammenligning største rolle og påkaller størst oppmerksomhet. Og det er i denne bevegelse vår norske kirke er medlem, og deltar ved sine utsendinger.

Vår oppgave er da å forsøke å drøfte denne ekumeniske bevegelse. Det er etter emnets ordlyd ikke kristenhetens indre splidaktighet som er vårt problem, vi skal samle vår oppmerksomhet om ekumenikken, dvs. forsøket på å overvinne splidaktigheten. Ikke det opprinnelige ekumeniske problem, men selve løsningsforsøket er her sett som problem. Og vel å merke: som teologisk problem.

Det er god grunn til å stille dette problemet. Etter at den første tids ekumeniske begeistring har lagt seg noe, synes man nå på stadig flere hold å bli klar over at en har nådd det kritiske punkt. Akkurat dette uttrykket ble brukt i det budskap Faith and Order sendte ut etter møtet i Lund i høst: Vi er nådd til et kritisk punkt i våre ekumeniske rådslagninger. Flere av de kjente menn innen den ekumeniske bevegelse har uttalt seg i samme retning, jeg nevner Schlink[2]) og Wingren[3]). Kommisjonsrapporten om «Kirken» i anledning møtet i Lund fremhever at det er på tide å undersøke hvilken teologisk betydning vårt ekumeniske instrument egentlig har. «The theological significance of the World Council of Churches» er derfor tatt opp som eget emne i rapporten, og det er sikkert vel begrunnet.[4])

Når vi skal søke å si noe om dette emne — det kan i ett foredrag selvsagt ikke behandles uttømmende —, vil vi først undersøke *basis* for den moderne ekumenikk. Og vi spør da:

Hva sier Kirkenes Verdensråd om seg selv?

Schlink har fremholdt at Det ekumeniske råd er den mest paradoksale størrelse i hele kirkehistorien. Det er sterkt sagt, men ikke for sterkt.

Det ekumeniske råd som ble opprettet i Amsterdam, er «et fellesskap av kirker som anerkjenner vår Herre Jesus Kristus som Gud og Frelser». Og dog er denne basis ingen felles bekjennelse. For tolkningen av basis blir nemlig overlatt til hver enkelt kirke,[5]) ja det står endog den enkelte kirke fritt for å betrakte andre medlemskirker som heretiske. Medlemskap i Kirkenes Verdensråd innebærer ikke at hver kirke må betrakte alle medlemmer som kirker i full mening av dette ord.[6])

De kirker som hører til Verdensrådet, tror at kirken er én. Men

2) Ökumenische Rundschau 1952, hefte 1, s. 3—12. — 3) Kristen Gemenskap, 1951, s. 172 ff. — 4) The Church. The Faith and Order Report. 1951. S. 50 ff. — 5) Ökum. Rundschau 1952, s. 3. — 6) Toronto-erklæringen, Ecumenical Review 1950, s 51.

Rådet betrakter seg ikke som uttrykket for Una Sancta. Gang på gang er det understreket at Verdensrådet ikke er, og ikke vil være en «over-kirke». Dette er fastlagt i konstitusjonen. Men så igjen heter det like uttrykkelig at denne bestemmelse refererer seg til *Rådet,* «spørsmålet om *Kirken* noen gang skal komme til å bli styrt av en sentralisert administrativ autoritet er latt fullstendig åpent».[7])

Rådet utsteder hilsener og proklamasjoner til alle medlemskirkene. Som Schlink sier: Dette er det vesentlige i kirkeregimentet. Likevel er Rådet intet alminnelig konsil, det kan ikke beslutte noe med bindende virkning i saker som angår tro og kirkeforfatning.

Det kunne regnes opp flere slike paradoksier. Man skjønner at Verdensrådet er gjort nettopp så ubestemt og så omfattende som det saktens måtte være, når en skulle ha flest mulig med.

Når en leser forhandlingene før opprettelsen av Verdensrådet, får en et visst inntrykk av at man trodde det hele nok skulle komme til å gå, når en bare kom i gang. Men når en vil vite hva Kirkenes Verdensråd sier om seg selv, er det meget vanskelig å få et entydig svar. Egentlig er vel intet annet skjedd enn dette, at man har besluttet å fortsette det arbeid som før ble utført av Life and Work og Faith and Order — men vel å merke slik at det nå er kirkene, ikke privatmenn, som driver arbeidet. Det kan jo være betydningsfullt nok. — Men la oss reise et nytt spørsmål:

Hva bygger Kirkenes Verdensråd på?

Artikkel I i Forfatningen angir den såkalte Utrecht-basis som grunnlag for Verdensrådet: — Et fellesskap av kirker som anerkjenner vår Herre Jesus Kristus som Gud og Frelser. Denne basis har vært atskillig diskutert.

Dens kritikere peker på at den ikke er trinitarisk. Det er den da heller ikke, men fra annet hold blir det sagt at den er ment å være det.[8]) Allerede under Amsterdam-møtet kom det henstillinger om å få basis presisert nøyaktigere. En komité anbefalte imidlertid at hovedforsamlingen skulle vedta en uttalelse om at formuleringen var «passende for sitt nuværende formål». Dette ble også vedtatt av forsamlingen, etter at Dr. Koechlin hadde understreket at formuleringen var *foreløpig,* og at Rådet skulle anstille en inngående undersøkelse angående sin basis.[9]) Etter dette må en vel vente at møtet i 1954 tar spørsmålet opp igjen. Formuleringen er i hvert fall ikke passende i det lange løp. Og hvordan den enn er ment eller ikke ment, så er den viktigste kjensgjerning den at det er overlatt

7) The Church, s. 53. — 8) Oliver Tomkins: The Wholeness of the Church. 1949. S. 18. — 9) Amsterdamer Ökum. Gespräch, V, s. 161.

til hver enkelt kirke å tolke den som man vil. Og så kan en nok spørre hva realitet det ligger i basis. At den ikke hindrer ytterliggående liberale teologer å spille en fremtredende rolle i ekumenikken, er et faktum. Det kan være nok å vise til en kjent mann som Van Dusen, som i sin «World Christianity» uttaler seg særdeles kritisk om de oldkirkelige symboler. Han siterer en uttalelse som går ut på at tonaturlæren i Kalkedon-bekjennelsen er «destillert nonsens», og finner for sin egen del denne uttalelse meget lite overdrevet![10])

Det fortjener å bli slått fast at Verdensrådet ikke har noen klar bekjennelsesmessig basis. Dette er i seg selv en teologisk kjensgjerning av stor rekkevidde, *hvor* stor skal vi komme tilbake til.

Her er det imidlertid enda en viktig sak som vi må ha klart for oss: Verdensrådet bygger ikke på Skriften som eneste norm. Utrecht-formelen ligner meget på den såkalte Pariser-basis, men denne har en henvisning til Skriften som den førstnevnte mangler. Og hva mer er: Medlemmer i Verdensrådet kan også de kirkesamfunn være som ikke bekjenner seg til sola scriptura, men som i en eller annen form sidestiller tradisjonen med Skriften. Dette punkt er uttrykkelig fastslått flere ganger i Faith and Orders rapporter. Men det vil m. a. o. si at Verdensrådet ikke er protestantisk, det bygger ikke på reformasjonens formale prinsipp. Å si dette er bare å peke på en objektiv kjensgjerning, som selvsagt har stor teologisk interesse. I hvilken retning dette må virke teologisk, skal vi komme tilbake til. — Men vi vil først spørre videre:

I hvilken retning går den moderne ekumenikk?

Walter Horton skrev like etter Amsterdam: Den ekumeniske bevegelse går over Jordan.[11]) Etter de mange års vandring i ørkenen føltes det m. a. o. som om man nå sto ved grensen til det lovede land. Alle ønsker at utviklingen skal gå videre, ingen mener at det som er oppnådd, er et endelig resultat.[12]) Men hvilken vei går det egentlig, og hvilken vei ønsker man at det skal gå? Her er vanskeligheten.

Når det gjelder selve Verdensrådet, finner Visser t'Hooft to klart forskjellige syn på hva Rådet skulle være. En har talt om «maksimalister» og «minimalister».[13]) De førstnevnte ønsker at Rådet skal utvikle seg til å bli en organisk kirkeunion med virkelige fullmakter angående lære og kirkeordning. Minimalistene derimot er fornøyd med en løsere ordning, Rådet skal bare være et organ for samarbeid på visse punkter.

10) Henry P. Van Dusen: World Christianity, s. 75. — 11) Walter Horton: Toward a reborn Church, s. 11. — 12) Visser t'Hooft i Ecumenical Press Service 1952, nr. 35. — 13) Horton s. 91. Tomkins s. 47.

Dette er ikke bare et rent praktisk spørsmål, et spørsmål om hva som er tenkelig og mulig — eller ikke mulig. Det er i virkeligheten et teologisk spørsmål. Det ligger forskjeller i teologisk syn bak disse forskjellige standpunkter.

Rapporten fra Edinburg sier: Our goal is to realise the ideal of the Church as one living body.[14]) Men hva er her ment med «one living body», og hvorledes tenker Edinburg-rapporten i det hele om *enheten*?

Rapporten taler om «de forskjellige oppfatninger om kirkeenhet», og nevner «federation», «inter-communion» og «corporate union» som forskjellige aspekter. Federation er definert som en allianse mellom kirker med tanke på løsning av felles oppgaver. Slik federation er mulig mellom kirker som har forskjellige trosoppfatninger, man kan gå sammen om å løse oppgaver som *må* løses, man kan opprettholde vennskapelig kontakt etc. Rapporten sier videre at noen av medlemmene mener at en slik «federal union» ikke bare er det meste man kan oppnå, men også det meste man burde ønske.

Her må vi et øyeblikk fastholde den tanke som ofte er blitt fremholdt, at man nå ikke lenger ønsker å finne enhet ved å sette de konfesjonelle posisjoner ut av betraktning, men tvert imot ved å gjøre fullt alvor av dem. Enheten skal ikke søkes utenom konfesjonene, men gjennom dem, heter det gjerne.

Når da noen så sterkt vil begrense ekumenikkens anstrengelser til å gjelde en rent føderativ union, så er dette sikkert begrunnet i ønsket om nettopp å ta de konfesjonelle posisjoner helt alvorlig. Dette er i det minste den mest tiltalende forklaring. Man vil ikke undervurdere betydningen av den enhet man har opplevd ved møtet med hverandre, men man vil heller ikke overvurdere den, og man er fremfor alt klar over at de er formler hvori enheten har funnet sitt uttrykk blir vesentlig modifisert ved erklæringer om dissens på avgjørende punkter. Således blir f. eks. den enstemmige erklæring «om nåden» i Edinburg vesentlig svekket ved motsvarende uenighet om kirken, sakramentene, embetet. Trosutsagn får først sin fulle mening i den sammenheng hvor de hører hjemme.

Rapporten fra Edinburg uttaler seg for øvrig avgjort i favør av «corporate union», den fulle sammenslutning av kirker. Og her møter vi for alvor det teologiske problem. For hvordan vil man

14) Faith and Order, Edinburgh 1937, S. 250. Cfr. rapporten fra Lund 1952: In summary, the nature of the unity towards which we are striving is that of a visible fellowship in which all members — — — shall recognise each other as belonging fully to His body, to the end that the world may believe. The Report of the Third World Conference at Lund (1952) s. 25.

oppnå denne organiske union, når man samtidig vil gjøre fullt alvor av konfesjonene?

Det blir da spørsmål om hvordan man ser på konfesjonene. Om dette er det aldri blitt avgitt noen klar uttalelse, det vil vise seg om møtet i 1954 kommer videre, for det er dette tema som skal opp her. Men noen formuleringer har vi. Edinburg sier: Vi er ett fordi vi alle er gjenstand for Guds kjærlighet og nåde — —. Vi er delt m. h. t. den utvortes form for livet i Kristus — men vi tror at en dypere forståelse vil lede oss mot en forent oppfatning av sannheten i Jesus. — På lignende måte Lund-møtet 1952: Vi kommer nærmere hverandre når vi kommer nærmere Kristus.

Jeg tror Arvid Sjöstrand[15]) har rett når han gjengir denne tankegang slik: Den kristne enheten er av et slikt dyp, at de forskjellige konfesjonene liksom kjenner seg selv igjen alle sammen, når de når til dypet. Om konfesjonene borer seg ned i sin konfesjonelle egenart, så vil de forskjellige linjer konvergere mot samme punkt. Konfesjonene er bare uttrykk for samme grunnleggende enhet. I bunn og grunn er vi enige alle sammen.

Her er vi i virkeligheten kommet til et avgjørende punkt. Jo mer en leser av ekumenisk litteratur, dess tydeligere synes det meg å bli at det magiske ord er «Comprehension» — romslighet, — det grunnsyn som helt enkelt går ut på at alle kristne trosoppfatninger i bunn og grunn fører til samme mål, de er på sett og vis riktige alle sammen. Konsekvensen av det må bare bli at vi bygger huset vårt så stort at det blir plass for oss alle. For «bakom de olika troslärorna ligger tron själv» — det var den grunnleggende (ritschlske) overbevisning hos «den ekumeniska världsrörelsens fader», Söderblom (Karlström).[16])

Edinburg sier det nokså direkte: Our task is to find in God, to receive from God as His gift, a unity which can take up and preserve in one beloved community all the varied spiritual gifts which He has given us in our separations. Altså: I den kommende kirkes store hus skal det være rom for alle trosoppfatninger.

Men her blir det meget tydelig at man — tross alt som blir påstått — i virkeligheten *ikke* tar det konfesjonelle problem alvorlig. Den formentlig grunnleggende enhet er en ren chimære. Det kan ikke være plass for rent kontradiktoriske trosutsagn i samme kirke. Alt kan ikke være sant. Enten er dåpen et gjenfødelsens bad, eller den er det ikke. Enten er nattverdens brød og vin Kristi legeme og blod, eller de er ikke. Enten er det rett å tale om nattverden

15) I boken Till Gustaf Aulén. 1939. S. 355. — 16) Cit. D. Hedegård i För Biblisk Tro, 1952, s. 133.

som offer, eller det er ikke rett. Enten er den apostoliske suksesjon av vesentlig betydning for forvaltningen av sakramentene, eller den har ikke en slik betydning.

Den meget omtalte «way of comprehension» er ikke noe annet enn teologisk indifferentisme. Her er et paradoksalt trekk ved Faith and Order. På den ene siden holder jo teologene fra de forskjellige konfesjoner meget strikt på sine meninger — enighet og uenighet registreres omigjen og omigjen. Men samtidig finner vi — i det minste i enkelte, sentrale ytringer og hos svært mange fremtredende ekumener — denne oppfatning av konfesjonene at det på bunnen av dem finnes «a common christian outlook», for å bruke et uttrykk i Edinburg-rapporten.

Hvis man vil studere dette syn nærmere, kan man finne et klart uttrykk for det hos Henry P. Van Dusen, i hans «World Christianity». Han vil følge the way of comprehension helt konsekvent. Det hele er liketil, den enkelte kirke tar med seg inn i fellesskapet det som er dens arv og eiendom. Vi praktiserer f. eks. både barnedåp og voksendåp, for når en «befrir dåpen for magiske forestillinger», blir det plass for begge «typer». Og m. h. t. den kirkelige styringsform, så er det bare å anerkjenne den episkopale, den presbyterale og den kongregasjonalistiske type som likeberettigede. Ingen av disse ordninger er fullstendige hver for seg, derfor lar vi dem bare stå ved siden av hverandre i Kristi kirke, så får vi den kristne arven i dens fylde.

Dette var de konsekvenser en teolog trakk av prinsippene fra Edinburg. Han har faktisk ikke gjort annet enn å ta disse prinsipper alvorlig.

Men la oss også ta et eksempel fra livet, — for disse retningslinjer er virkelig allerede gjort til praktisk virkelighet.

Vi henter eksemplet fra U. S. A. — kirken i Los Alamos, «atomsentret» i New Mexico. Det dreier seg her om en moderne storby, som er vokst opp på særdeles kort tid. For å løse de kirkelige problemer satte man fra første stund meget inn på å få én felles kirke, som skulle ha ekumenisk karakter. Og det man gjorde, var egentlig bare å sette ut i livet det som Edinburg-konferansen hadde uttalt 10 år tidligere. Her følger man the way of comprehension ganske konsekvent. Om dåpen heter det således: «Kristen dåp kan bli utført etter den form som dåpskandidaten ønsker, eller, i tilfelle barnedåp, slik som det blir ønsket av foreldrene.» Her skal vi merke oss to ting. For det første at spørsmålet om barnedåp eller ikke barnedåp er stilt fullstendig i indifferens. Dernest skal man legge merke til uttrykket «kan bli utført». Det er aldeles ikke nødvendig

å være døpt for å tilhøre denne kirken. Man ønsket nemlig å få med kvekerne — som jo for øvrig også er med i Faith and Order — og det lykkedes, på denne måten.[17])

Denne kirken i Los Alamos fremheves nå som et virkelig praktisk resultat av de ekumeniske bestrebelser. Men her bør vi vel åpne øynene og se hva som foregår. For her blir en teologisk konsekvens av hele det moderne anlegg av ekumenikken synlig. Det er nokså klart at et praktisk resultat av den storstilte ekumeniske bevegelse må bli at sinnene slutter å spørre etter hva som er sant. En teologisk konsekvens av den moderne ekumenikk er m. a. o. den, at den oppdrar til indifferentisme i trossaker. Det gamle liberale ord lever ennå: Det er ikke så farlig hva en tror, bare en tror. Det er ikke underlig at det har gått slik. Feilen har fra begynnelsen av vært den, at man har spurt: Hvordan skal vi få med oss alle i hele kristenheten? Mens man i stedet skulle spurt: Hva er den kristne sannhet?

Utvilsomt har dette sammenheng med det faktum, som Van Dusen peker på, at den største flokken blant de ledende ekumener er den som består av liberale teologer. Vi skal merke oss at dette ikke minst gjelder de unge kirker i Asia. Disse er, sier Van Dusen, vokst opp under ledelse av teologer fra U. S. A. og England, og er vokst inn i en forståelse av kristendommen som er mer i pakt med liberalismen enn med ortodoksien og ny-ortodoksien. Den nyere tids vending mot tradisjonalisme i teologien har derfor ikke gjort særlig inntrykk på dem. Dette er et forhold som en ikke alltid er oppmerksom på. De unge kirkers sterke tilbøyelighet til å slutte seg til the way of comprehension skyldes ikke bare at de mangler vår historiske bakgrunn, den er en naturlig følge av at de i stor utstrekning har vært under innflytelse av den liberale teologis indifferentisme i dogmatiske spørsmål. Det er derfor typisk at det er disse unge kirker som sterkest presser på i retning av «organic union» — på misjonsmøtet i Madras 1938 uttalte representanter for disse kirker sin sterke utålmodighet med de «gamle» kirkers sendrektighet i så måte.[18])

Når vi her taler om den moderne ekumenikk som teologisk problem, så må vi peke på dette alvorlige faktum, at Kirkenes Verdensråd både i sin opprinnelse og i resultat langt på vei virker som en banebryter for liberalistisk indifferentisme. En kunne med meget

17) Ecumenical Review 1950 s. 29 ff. Omtales også hos Berggrav: Kirkene lenges, 1952. — Faktisk arbeider den moderne ekumenikk med en slags «addisjons-metode», cfr. den Syd-indiske kirke, hvorom mer nedenfor. Cfr. også den påtenkte union på Ceylon, hvor barnedåp og «believers baptism» skal være «alternative practices». Se Towards Church Union, by Stephen Neill, 1952, s. 49. — 18) Van Dusen, s. 199 f.

liten overdrivelse si at for Kirkenes Verdensråd er ingenting rett og ingenting galt av alt det som man har kjempet om i trossaker. Den gamle kirkes konsiler definerte troen og forkastet vranglæren. Den moderne ekumenikk kjenner i grunnen bare en vranglære — splittelsen.[19]) Om vår splittethet uttales det stadig sterke ord om synd og om anger og bot. Men at noe som helst er vranglære blir det aldri tale om — det måtte da være «fundamentalismen», men den blir til gjengjeld fordømt desto kraftigere!

Her vil man dog innvende at Faith and Order jo nettopp arbeider med de grunnleggende spørsmål om tro og kirkeforfatning. Og utvilsomt har denne bevegelse grepet saken an fra et riktigere utgangspunkt enn det gamle Life and Work. La oss da se om vi på dette spesielle område av ekumenikken kan skjelne noen vei, som det hele kan sies å følge.

Det er viktig å bli klar over hvilken teologisk metode Faith and Order har arbeidet etter. Det er helt tydelig at man fra første stund overveiende har spurt etter de forskjellige kirkesamfunns «Convictions», for å bruke titelen på rapporten fra møtet i Lausanne 1927. Det vil si: Man har arbeidet etter en statistisk-sammenlignende metode, idet spørsmålet har vært: Hva tror og lærer de forskjellige kirkesamfunn? Og: I hvor stor grad hersker det her enighet mellom oss, og på hvilke punkter er vi uenige? Schlink peker med rette på at denne metoden er rent formal, — den kan i grunnen like godt brukes om forholdet mellom kristendom og jødedom, ja i forholdet mellom kristendom og hedenske religioner.[20]) Det synes da også nå å herske stadig større enighet om at denne metoden ikke fører frem. I den ekumeniske bevegelses første tid vakte det stor begeistring at man på denne måten fant frem til uventet stor enighet, men etter hvert viser det seg at forskjellen er større og stikker dypere enn man trodde. Her står man foreløpig fast.

Det er imidlertid en sak her som en altfor lite er klar over. Denne stastistisk-sammenlignende metode synes nemlig å føre i retning av den samme indifferentisme som den vi tidligere har talt om. Det kan synes paradoksalt å si dette om de overveiende ortodokse teologer og liturgiologer som møtes i Faith and Order. Og det er sant nok: Man holder sterkt på sine «Convictions», så sterkt at rapportene fra Faith and Orders møter er blitt nokså stereotype — enighet og uenighet registreres og presiseres såpass sterkt at

19) Cfr. de sterke ord i henvendelsen fra representanter for «unge kirker» på Lundmøtet 1952: — — the hope for a united church lies in maintaining all those elements of Faith and Order which were the fundamentals of the Church before that unity was broken by the sin of men who could not maintain those elements in a just balance. — Dette er bl. a. en kritikk av reformasjonen, som vi må ta avstand fra! — 20) Ökum. Rundschau 1952 s. 6.

utålmodige røster begynner å heve seg og si at møtet i Lund bør bli det siste. Like fullt er det vanskelig å befri seg fra det inntrykk, når man leser de forskjellige rapportene, at her skjer en oppmykning av posisjonene. Noe skal man jo nemlig oppnå, og så byr the way of comprehension seg frem her også. Vi har før minnet om ordene fra Edinburg, om det ene fellesskap hvor vi skal nyte godt av alle de forskjellige gaver Gud har gitt kirkene i deres «separations». Hvordan utviklingen skal forløpe videre er det vel ingen gitt å se, men en iakttager kan vel vanskelig unngå å tenke at i Faith and Order er *katoliserende strømninger* meget sterke. Og det er et nytt, betydningsfullt drag ved den moderne ekumenikk.

Her må vi vende oss til et forhold som før er nevnt i forbifarten, men som nå må ofres litt mer oppmerksomhet.

Den moderne ekumenikk bygger ikke på Skriften som eneste norm for lære og liv. Flere gresk-ortodokse kirker er jo med, likeså den gammelkatolske kirke, og for dem har *tradisjonen* en betydning som er helt uforenlig med reformasjonens formale prinsipp. Dette prinsipp har de evangeliske kirker selvsagt ikke oppgitt for sin egen del — uenigheten registreres om og om igjen i rapportene fra Faith and Order[21]) — men den moderne ekumenikk som sådan viser like fullt ved selve sin fremgangsmåte at den ikke bygger på reformasjonens formale prinsipp. Man mener at det må være mulig å nærme seg teologisk konsens i troens saker uten den grunnleggende enighet om Skriften som eneste veiviser. Dette er en meget betydningsfull sak som i høy grad fortjener oppmerksomhet når vi spør etter den teologiske betydning av våre dagers ekumenikk, men som sikkert ikke har fått den oppmerksomhet den fortjener.

Én omstendighet i den teologiske samtid synes ganske kraftig å lette en slik fremgangsmåte, — noe som også blir uttalt direkte her og der. Forholdet er jo det at troen på Bibelens inspirasjon ikke samler noen særlig interesse, om den ikke like frem er satt på avskrivning. Samtidig vokser det frem også innen den ikke-romerske del av kristenheten et syn som legger en helt ny vekt på *kirken* som Skriftens tolker. Hvis Skriften blir innhyllet i «ufeilbarhet», sier Tomkins, og behandlet som et våpenarsenal, da blir den et fossil. Nei, Skriften må leses «i Kirken».*) Først da blir den

21) Under avsnittet om Holy Scripture and Tradition heter det bl. a.: We are one in recognising that the Church — — has been instrumental in the formation of the Bible. But some of us hold that this implies that the Church under the guidance of the Spirit is entrusted with the authority to explain, interpret and complete (sympleroun) the teaching of the Bible, and consider the witness of the Church as given in tradition as equally authoritative with the Bible itself. — Edinburgh s. 229 f. — Det er således ikke korekt når Berggrav (i «Kirkene lenges») hevder at de ortodokses oppfatning ikke er at Skriften og tradisjonen er «sideordnede», men bare at tradisjonen er *tilknyttet* Skriften. — *) Tomkins s. 31.

et virkelig levende ord. På den måten, sier han videre, er også det gamle stridsspørsmål om Skriften *versus* Tradisjonen kommet i ny belysning ved den nye bibelske teologi, a theology of the-Bible-in-the-Church. At dette er et punkt av den aller største teologiske betydning innser man umiddelbart. Det kunne trengt en utredning for seg selv. Her bare et kort ord. Satsen om at Skriften må leses «i Kirken» er berettiget overfor en sekularisert eller svermerisk individualisme, men blir farlig i samme øyeblikk som det blir spørsmål om troens kilde og om hva som er autoritativt for troen. Og det er jo nettopp dette spørsmål som *må* reise seg når talen er om tro og kirkeforfatning. Her har den ekumeniske bevegelse ved sin praktiske holdning latt åpent rom for Tradisjonen, og ekumenene arbeider på å gi denne praktiske holdning en teoretisk begrunnelse.[22]) Men her burde man lære av Luther. Han visste også at Bibelen må leses «i Kirken», men han slår ikke desto mindre fast at Skriften er over kirken. Vel er det så, sier han, at kirken har samlet de bibelske skrifter. Men fordi om kirken således gir Skriften vitnesbyrd, er den likevel ikke over Skriften — like lite som døperen Johannes er over Kristus fordi om han vitner om ham.[23])

Det bilde vi har for oss, er paradoksalt — på den ene side the way of comprehension med sin indifferentisme, på den annen side en tydelig katoliserende tendens. Forklaringen på dette paradoksale faktum må vel ligge i dette at Kirkenes Verdensråd gir rom for nær sagt alt og alle — og så tar de tendenser ledelsen som har vind i seilene.

For å vise hvilken rolle katolske synsmåter spiller i den ekumeniske debatt, skal jeg få nevne noen eksempler.

På møtet i Edinburg drøftet Faith and Order også «The communion of Saints». Det heter i rapporten at man hadde drøftet hvilken betydning en skulle legge i ordene «alle slekter skal prise meg salig», men rapporten sier at m. h. t. *Maria* ble ingen enighet nådd — «spørsmålet trenger videre undersøkelse».

Denne undersøkelse ble så overlatt til den kommisjon som skulle forberede behandlingen av «Ways of worship» til møtet i Lund. Rapporten fra denne kommisjon er en bok på 362 sider — og herav går 66 sider til å drøfte «Mariology»! Fire teologer, en romersk-katolsk, en gresk-ortodoks, en anglikaner og en reformert, drøfter inngående spørsmål i forbindelse med Maria-dyrkelsen. Den ivrigste er faktisk anglikaneren: En bønn som ikke nevner Maria, er i grunnen ufullstendig, sier han. «Never to think of God without Mary and never of Mary without God is a safe rule.» Mer kritisk

22) Ways of worship, The Report, s. 22 f. — 23) W. A. 40, 1, s. 120.

er den reformerte, han kommer inn på de innvendinger som evangeliske kristne må gjøre gjeldende her. Men han er ikke snauere, han heller, enn at han slutter med å finne det rimelig at vi kan be Maria, Peter og Paulus om å be for oss, — og så angir han «propers» for officiet på 15. august (dagen for Marias legemlige opptagelse i Himmelen).

Dette er fire teologers personlige bidrag til rapporten, men hva sier så den offisielle kommisjon i sin beretning? Bare dette, at her kan vi ikke bli enige. Vi finner det forholdsvis lett å diskutere den hyllest vi skylder Maria, heter det, men å delta i bønn til Guds Moder er en annen sak. Det er det hele. Og dette er to år etter proklamasjonen av det pavelige dogme om Marias legemlige himmelfart — et dogme som betyr avslutningen på den århundrelange utvikling som lar Maria overta Kristi plass i fromhetslivet. Det var et ganske annet ord som skulle kommet fra evangeliske kirkemenn, samlet for å drøfte bl. a. marialogien! Men det ord som setter slike ting på behørig plass, det ord kommer man aldri til å få høre fra Faith and Order. Vi fikk da heller ikke høre et slikt ord fra Lund — det kunne helt enkelt ikke komme, for i Lund var katolske synsmåter på «marialogi» like meget representert som evangeliske.

Enda større betydning har et annet punkt som Faith and Order har drøftet gjennom hele sin historie, nemlig *nattverden som offer*. Her går kanskje det dypeste skille mellom evangelisk og katolsk trosoppfatning. Reformasjonen har ikke brukt så sterke ord mot noen annen romersk vranglære som mot messeofferet — dette vrengebilde av nattverden, hvor Guds nådige gave til oss er blitt et offer som vi bringer Gud. I Faith and Orders drøftelser står nå «eucharistic sacrifice» meget høyt på saklisten.

Hva er det egentlig det dreier seg om her? Som lutheranere har vi i grunnen vanskelig for å forstå problemstillingen, for vi er vant til å spørre om nattverdens brød og vin er oppfattet som Jesu legeme og blod — eller ikke. Her er det imidlertid ikke så meget spørsmål etter realpresensen i elementene som etter selve nattverd*handlingen*. Hva innebærer nattverdhandlingen?

I et av forarbeidene til møtet i Lund skriver den høykirkelige A. G. Hebert meget instruktivt om dette punkt.[24]) I protestantisk kristendom, sier han, oppfatter man gudstjenesten hovedsakelig som *Guds handling* ved ord og sakrament. Gud kommer til oss med sine gaver, høydepunktet i gudstjenesten er forkynnelsen og sakramentforvaltningen, sett som Guds komme til oss. Det er generelt

24) Inter-Communion, s. 236—254.

sett «a manward movement» i gudstjenesten, bevegelsen går fra Gud til oss. — På den katolske side derimot — og på denne side finner han seg selv stående — er det motsatt, her er «the *Godward* movement» den viktigste. Høydepunktet er her at menigheten lover og priser Gud — og ofrer Kristi eget offer til Gud. For nattverden er et offer. Ikke i den forstand som senmiddelalderen kom til å se det, nemlig som en gjentagelse av Kristi offer på Golgata. Men selve konsekrasjonen og kommunionen er like fullt et offer. The meaning of the Eucharist is that we participate in His sacrifice. I nattverden bringer jeg Gud Kristi eget offer — ikke bare min takk og min lovprisning, slik som protestantene sier.

Som man hører er det her ikke bare tale om at vi ofrer Gud et takkeoffer i lovprisning, — vi ofrer Gud Kristi eget offer. Og det gjør vi i nattverdhandlingen.

Dette er ekte katolske tanker. Man skal ikke legge for stor vekt på at det her ikke er tale om en gjentagelse av Golgata-offeret, for heller ikke alle romersk-katolske teologer lærer en slik gjentagelse.[25]) Man skal tvert imot være klar over at her finner vi en bevisst akkomodasjon til katolske tanker. Derfor er det grunn til å legge særdeles stor vekt på det som Faith and Orders kommisjon for studiet av «Ways of worship» sier i sin rapport før møtet i Lund. Det er vel kjent, heter det, at Luther og Calvin forkastet forestillingen om nattverden som offer, fordi offeret på Golgata er skjedd en gang for alle og ikke kan gjentas. Men fornyet studium av N. T. og av kirkefedrene har ført til at spørsmålet er tatt opp igjen, og man spør nå om ikke den sakrifisielle uttrykksmåte kommer i et nytt lys når man ikke kaller nattverdens offer «repetition», men «representation», og når kommunion og ofring blir sett på som to sider av samme sak. Her blir det siktet til tanker som blir fremmet bl. a. av den katolske liturgiske bevegelse. Kommisjonen nevner uttrykkelig en av denne bevegelses fremste menn, Odo Casel O. S. B., som taler om «a mystery not repeated but represented», og den uttaler med tydelig begeistring at denne teologi åpner de mest lovende muligheter for forståelse med Rom. Den pavelige ensyklika Mediator Dei har i hvert fall ikke lukket døren for denne mulighet, heter det forhåpningsfullt.[26])

Dette spørsmålet har nå vært drøftet i Lund, men en kan vanskelig si det ble gjort noe fremskritt, selv om dette blir hevdet i rapporten. Det vil si: Ett lyspunkt finnes det. Lutheranerne — eller noen av dem? — forlangte innført i budskapets tekst en beklagelse

25) Se Th. Filthaut: Die Kontroverse über die Mysterienlehre. 1947. — 26) Ways of worship, s. 33.

over at drøftelsene hadde konsentrert seg om offeret i nattverden. Men ellers synes forskjellen fra Edinburg-rapporten vesentlig å være den at man nå sterkt fremhever at vi her — ved nattverden som sacrificium — står overfor et mysterium som vanskelig lar seg uttrykke.

Det er intet fremskritt at man så sterkt trykker på det mysteriøse og uutsigelige i denne sak. Det er dog godt mulig, ikke bare å skjelne to vidt forskjellige trossyn, men også å finne adekvate uttrykk for det disse to syn innebærer. Man skal være klar over at dette er et spørsmål med virkelig sprengkraft i seg. Offertanken i nattverden er genuint katolsk. Denne tanke har før vært det punkt hvorfra katolske forestillinger om presteskapet, om kirken som frelsesanstalt og om forholdet mellom tro og gjerninger, utkrystalliserte seg. Den kan komme til å spille samme rolle en gang til. Det lykkedes reformatorene å utrydde tanken om nattverden som offer i folks bevissthet, intet bedømte de strengere — og intet fikk de utslettet mer effektivt. Nå begynner den tanken å arbeide seg stille frem igjen — også hos enkelte lutherske teologer og kirkemenn. Størst mulig klarhet var derfor å ønske.

Som sagt, heller ikke Lund-møtet førte til enighet på dette punkt. Men når det nå fra fremtredende ekumener så ofte blir fremhevet — med støtte i offisielle uttalelser — at den ønskede enhet skal komme i stand ved at alle gir hverandre av sin rikdom, kan en ikke annet enn tenke at så er det altså mariadyrkelse, eucharistic sacrifice og apostolisk suksesjon som vi skal lære av, og overta.

Med takknemlighet må vi notere at Den norske kirkes biskoper har avvist enhver tanke om at vi skulle «få del i» den apostoliske suksesjon.

Kommentarer til Lund-møtet fra katolske teologer viser at de med takknemlighet noterer seg en forandret atmosfære blant protestantene når det gjelder mariadyrkelsen og nattverden som offer.[27]) Vi har nettopp sett hva Faith and Orders kommisjon — hvor det også sitter kjente lutheranere — har kunnet uttale om nattverden som offer. Når det gjelder den apostoliske suksesjon, så er det iøynefallende hvilken rolle denne spiller i de ekumeniske tiltak. Mange anglikanere finner at den eneste mulige vei til enhet går gjennom anerkjennelsen av «det historiske episkopat», cfr. Lambeth-konferansen 1930, som uttalte nettopp dette.[28]) Det har vært ført forhandlinger mellom den anglikanske kirke og frikirkene i England. Representanter fra de forskjellige kirker uttalte

27) Schweiz, Ev. Pressedienst, 3. sept. 1952. — 28) Sit. G. K. A. Bell: Christian Unity. The Anglican Position 1948. S. 180—185.

i 1950 at en økt enhet ville være mulig bl. a. på det vilkår at frikirkene ville «take episcopacy into its system».[29]) Noe praktisk resultat er det ikke kommet ut av disse forhandlinger ennå, og planen møter motstand både på anglikansk og frikirkelig hold. I Syd-India har man derimot oppnådd å danne en forent kirke av anglikanere, kongregasjonalister, presbyterianere og metodister. Her har man nettopp gått frem etter det ekumeniske prinsipp som vi har funnet er det rådende: Hver enkelt kirke bringer med seg sine egne verdier inn i helheten, som så blir desto rikere. Således har man tatt vare på «det historiske episkopat», som er «akseptert som et faktum fra fortiden for å bli bevart som en dyrebar verdi for fremtiden».[30]) Reordinasjon av prester uten biskoppelig ordinasjon kreves ikke, men for fremtiden skal prester ordineres av biskoper med assistanse av presbytere. På anglokatolsk hold blir den Syd-Indiske Union kritisert, men andre tror at om en menneskealder vil den bli akseptert som en kirkeprovins under Canterbury, og det høres ikke usannsynlig ut. Når slike sammenslutninger finner sted, er det alltid den klerikale fløyen som vinner, det tør være ett av sannhetsmomentene i Brunners «Kirkens misforståelse». I hvert fall er denne nye kirke et betydningsfullt eksempel på den moderne ekumenikk med dens «comprehensiveness».

Det blir undertiden sagt at den lutherske innsats har vært betydningsfull innen Faith and Order, og man har hevdet at rapporten fra Edinburg 1937 hadde et tydelig luthersk preg, idet denne rapport godtok uttrykk som «sola gratia» og «simul iustus et peccator».[31]) Jeg kan ikke se at dette er riktig. Avsnittet om *nåden* i denne rapport er temmelig vagt, og m. h. t. «sola gratia» heter det at «noen kirker verdsetter høyt dette uttrykk, mens andre unngår det. Setningen har vært gjenstand for megen kontrovers, men vi kan alle enes om følgende utsagn» — og så følger en meget ubestemt uttalelse, som unngår alle «farlige» punkter. Uttrykket «simul iustus et peccator» finnes ikke i rapporten.

Som *konklusjon* kan en si: Den moderne ekumenikk er sprunget ut av nød over kristenhetens splittethet og av følelsen av ansvar overfor verden. Ikke minst har splittelsen vært følt som noe unaturlig blant de fargede folk. Men den ekumeniske bevegelse har langt sterkere vært opptatt av en kvantitativ betraktningsmåte enn av en kvalitativ: Man har vært mer interessert i å få med seg de mange samfunn enn i å finne den ene sannhet. Under dette viser

29) Towards Church Union. A Faith and Order Paper. 1952. S. 81 ff. — 30) The Nature of the Church (Faith and Order). 1952. S. 221—229. Cfr. J. E. Lesslie Newbigin: The Reunion of the Church. S. 109. — 31) Luthersk Kirketidende, i en artikkel av Magne Sæbø, 1952, s. 355.

det seg skjebnesvangert at ekumenikkens basis er så ubestemt, at ikke engang *sola scriptura* er gjort til grunnlag. Den kan ikke sies å være båret fram av noen sterk kristelig åndsmakt. Som følge av alt dette synes det viktigste ekumeniske prinsipp i dag å være «føyelighet», det skal tas hensyn til alle mulige trosoppfatninger, hvorved paradoksalt nok så forskjellige tendenser som liberalistisk indifferentisme og katoliserende høykirkelighet hver på sitt felt har vind i seilene.

Motsetningene innen Faith and Order er for øvrig ganske store. De høykirkelige kretser synes som sagt å utøve den sterkeste innflytelse, men der er også retarderende krefter. Romersk-katolske iakttakere har etter Lund-møtet gitt uttrykk for den formodning at Faith and Order kanskje står overfor en splittelse. Det lyder ikke helt usannsynlig. Kanskje var erkebiskop Athenagoras' budskap et omen — han erklærte som bekjent at den gresk-ortodokse delegasjon hadde ordre om ikke å delta i dogmatiske disputer, da den gresk-ortodokse kirke var den eneste som hadde rett til å definere troen. Man skal ellers være oppmerksom på at grensen mellom katolsk og protestantisk (for å bruke den anglikanske uttrykksmåte) ikke følger grenselinjen mellom kirkesamfunnene, det finnes katolske og protestantiske kretser innen de fleste kirker. Det var saktens ikke det verste som kunne hende om Faith and Order opplevde en slik krise og en slik sprengning. Man må jo spørre hvor lenge evangeliske kirker kan være interessert i å sende delegater for å drøfte mariadyrkelse, apostolisk suksesjon og offertanken i nattverden — dette siste har man i vårt land i alminnelighet ikke den minste anelse om engang. Fra evangelisk synspunkt sett måtte det beste være om man kunne begynne på nytt, med sola scriptura som fast utgangspunkt. Men om en slik ekumenikk f. t. er mulig er et annet spørsmål, som vi ikke kan komme inn på her.

Det understrekes ofte at Kirkenes Verdensråd som sådant ikke ønsker å øve noe som helst press på medlemskirkene i retning av organisasjonsmessig sammenslutning. Det er formelt sett riktig, men den måten slike sammenslutninger kommenteres på i offisielle publikasjoner kan likevel ikke unnlate å virke som en sterk impuls i den nevnte retning. Det er imidlertid ingen fordel at det blir lagt slik vekt på organisatorisk sammenslutning av kirkesamfunnene — med mindre det dreier seg om samfunn med samme trossyn. Kirkeunioner minsker i virkeligheten ikke splittelsen, i deres kjølvann oppstår erfaringsmessig nye problemer. Og hva mer er: Den overveiende interesse for organisasjonsmessige sammenslutninger vil altfor lett føre til institusjonalisme og klerikalisme.

Kirkenes Verdensråd skal etter sine statutter fortsette det arbeid som har vært drevet av Life and Work og Faith and Order. Det er nettopp antydet hvordan arbeidet til Faith and Order burde legges om. Det store praktiske hjelpearbeid som Kirkenes Verdensråd utfører, bør selvsagt av all kraft føres videre. Men det burde befries for den fortolkning som gjerne blir gitt det, og som er en arv fra Life and Work. Der het det jo at læren skiller, men tjenesten forener — det sosiale, praktiske arbeid ble m. a. o. sett på som et foreløpig uttrykk for og som en vei til kristen enhet. Den vei fører ikke frem. Den kirkens enhet som *finnes,* er bare til stede for troen, og dens synlige uttrykk finner vi bare så langt som vi vinner frem til enhet i tro. Den praktiske hjelpevirksomhet er gode gjerninger som burde gjøres for deres skyld som nyter godt av den — uten at vi med så meget som en lyd antyder at den er uttrykk for kirkeenhet. Den synlige enhet er ennå langt borte.[32])

32) I samtalen etter foredraget ble det spurt om det ikke måtte innebære praktiske konsekvenser for oss at f. eks. baptister også «er på vei mot Himmelen». Til dette må det svares: Jo, som kristen kjenner jeg en broder når jeg møter ham, også om han f. eks. er baptist. Vi kan tale med hverandre og be sammen, og vi kan samarbeide om praktiske spørsmål. Men det er likevel en helt annen sak å slutte seg sammen med ham og hans trosoppfatning i ett kirkesamfunn som er dannet ved «addisjons-metoden» (dette uttrykk ble under debatten faktisk bruk in bonam partem). Og det er *denne* fremgangsmåte som nå følges her og der — den er da også faktisk helt i samsvar med uttalelser fra Faith and Order.

MENNONITER

Af Alfred Th. Jørgensen.

Vi staar i en Bondegaard midt inde i Storhertugdømmet Luxembourg. Gaardens Ejer *Joseph Oesch* er tillige Mennonit-Prædikant. Han og hans Hustru gør et fromt, stilfærdigt Indtryk, og de vil gerne tale om kristelige Spørgsmaal. De staar i Forbindelse med den lille protestantiske Kirke i Luxembourg, men holder sig iøvrigt i Stilhed sammen med nogle faa Trosfæller, læser Bibelen og synger deres Salmer. Propaganda drives ikke.

Saa hænder det, vi træffer de schweiziske Mennoniters Biskop — «Aeltester» er hans Titel —, *Samuel Geiser,* en venlig og betydelig Personlighed, som i al Stilfærdighed fortæller om Mennoniterne i vore Dage. Samværet med ham fører til Forbindelse med den mennonitiske Central i Tyskland og med det lille Samfund i Holland og i U. S. A., og saa opdager vi, at i hvert Fald her i Skandinavien er Mennoniterne kun lidet kendt.

For 50 Aar siden forelaa der Oplysninger om dem i Haucks Realencyklopädie, ved Professor *S. Cramer,* og dèr faar man fyldige Oplysninger om dem og om Menno Simons, Oplysninger, som benyttes i Kirkeleksikon for Norden. Men udenfor Mennoniternes egen Kreds er det meget lidt, man finder om dem i det forløbne halve Aarhundrede, f. E. i «Die Religion in Geschichte und Gegenwart», i det katolske Lexikon für Theologie und Kirche og i det danske Illustreret Religionsleksikon. Men man overraskes over at se, hvor meget Mennoniterne selv har produceret, ikke mindst i Amerika, i det nævnte Tidsrum. De tæller ikke faa betydelige Teologer, og de har lagt megen Vægt paa at granske deres Historie og præcisere deres Kristendomsopfattelse. Dette er saa meget mere beundringsværdigt, som de kun er et lille Samfund, men ganske vist spredt ud over Amerika og Europa og aabenbart, trods det de ikke driver egentlig Propaganda, ikke uden Indflydelse paa anderledes Tænkende.

Man regner, at Mennoniterne tæller en halv Million ialt. I Europa

træffer man dem i Holland, hvor den største Gruppe findes, op mod 70 000, i Frankrig (bl. a. Alsace), Tyskland, Schweiz og Luxembourg. I sin Tid var der M. i Rusland, især i Sibirien, men man ved intet om dem nu. Der var ogsaa Kolonier i Øst- og Vest-Preussen, i Danzig og i Polen, men de eksisterer ikke mere. Gaar vi til Amerika, er der M. især i Canada og U. S. A., men ogsaa i Mexiko, Brasilien, Argentina, Uruguay og Paraguay. Yderligere er der M. i Afrika og Asien.

Som bekendt stiftede *Menno Simons* ikke M.-Samfundet. Han optog ikke dem, men de optog ham. De var en Gren af den langt ældre Døberbevægelse, som han sluttede sig til og blev Fører for, hvorefter de antog Navn efter ham. Ovennævnte *Samuel Geiser* udgav sammen med andre Teologer 1931 paa Schweizer-Mennoniternes Vegne et stort Værk «Die Taufgesinnten-Gemeinden» (Heinrich Schneiders Forlag, Karlsruhe), som er en populær Kirkehistorie lige fra Jesu Liv og op til vore Dage, men med særlig og grundig Skildring af alle Døber- og Gendøber-Bevægelser og deres Modstanderes Optræden over for dem. Og det skal straks siges, at denne Optræden fører til lange og frygtelige Martyrier. Hvornaar Døberbevægelsen begyndte, er uklart. Geiser og andre mener, at den oprindelig skyldtes Paavirkning fra de gamle Valdenser-menigheder. Givet er det imidlertid, at de saakaldte Døbere eller Gendøbere omfattede højst forskellige Personer og Bevægelser, hvad man ikke altid har lagt Mærke til eller villet lægge Mærke til. Allerede paa Reformationstiden tog mange Døbere bestemt Afstand fra Episoder som Johan af Leidens Optræden i Münster, og naturligvis fordømmer Mennoniterne skarpt sligt, men paa den anden Side slog Autoriteter i Stat og Kirke i det 16. Aarhundrede alle Døberbevægelser i Hartkorn. I Virkeligheden kan man ikke tænke sig større kristelige Modsætninger end Vildskaben i Münster og den stille, fromme Mennonitbevægelse. Derom mere nedenfor.

Hvad lærte de ældste Døbere? 1527 blev der paa en Synode nær Schaffhausen under Ledelse af *Michael Sattler* vedtaget den første udførlige Menighedsorden. Den omfattede syv Artikler: 1. Daaben, som kun kunde skænkes den omvendte og bekendende, hvorfor Barnedaab afvistes. 2. Kirketugt. 3. Nadver. 4. Udskillelse fra alt Ondt og Besmittet, derunder pavelig Gudstjeneste. 5. Menigheden skal have den Orden under Hyrder, som Paulus nævner. 6. Ingen i Menigheden maa føre Vaaben, Sværdet er kun den verdslige Øvrigheds. 7. Edsaflæggelse maa ikke finde Sted. — Alt dette blev udførligt begrundet ud fra Skriften.

Netop om de ældste Døberes Lære og Optræden handler et værdi-

fuldt «Gedenkschrift zum 400 jährigen Jubiläum», som de sydtyske Mennoniters Konferens i Ludwigshafen udgav 1925, idet de regnede 1525 som deres Stiftelsesaar. Bogens Indhold er omfattende, bringer f. E. en Afhandling af Dr. *E. Crous* om de utallige «Einblattdrucke», Blade paa een Side, som i de første Aartier efter Bogtrykkerkunstens Opfindelse udsendtes, og som fortrinsvis handlede om religiøse Spørgsmaal, bl. a. Afladen, foranledigede af Luthers Optræden og sikkert væsentlige Aarsager til, at hans Navn blev kendt. Imidlertid vil vi kun dvæle ved en enkelt, til Gengæld udførlig Afhandling i Bogen af Dr. *Chr. Neff* om Døbernes første Fører, den begavede *Konrad Grebel*, som efter en urolig Ungdom blev omvendt og til en Begyndelse med Begejstring sluttede sig til Zwingli, dog ikke længe. Zwingli forekom ham for langsom og forsigtig, Reformation var nødvendig, men skulde gennemføres hurtigere og grundigere, og de verdslige Autoriteter burde man holde sig borte fra. Endelig begyndte Grebel ogsaa voldsomt at forkaste Barnedaaben. Han samlede en Kreds om sig og traadte i Forbindelse med Karlstadt og med Thomas Münzer. Til Karlstadt skrev Grebel og hans Venner og stillede sig ganske paa hans Side i Kampen mod Luther. De fik ogsaa Svar fra Karlstadt og flere Traktater, som de udbredte, hvorefter Karlstadt selv kom til Zürich. Men Parterne synes ikke ved den Lejlighed at være kommen hinanden nærmere, tvært imod ophørte Forbindelsen mellem dem snart.

Forholdet til Thomas Münzer frembyder betydeligt større Interesse. Døberkredsen i Zürich blev stærkt paavirket af et Par Skrifter af Münzer, der skarpt angreb Barnedaaben, men tillige fremsatte adskillige radikale Paastande. Grebel og hans Venner skrev d. 5. Septbr. 1524 et meget langt Brev til «Lieber Bruder Thomas», hvori de, skønt «dir unbekannt», gerne vil i Forbindelse med ham. De glæder sig over i ham at have fundet en Mand med samme kristelige Forstand og ønsker, at han uforfærdet maa prædike «allein göttliches Wort». Der nævnes en lang Række Enkeltheder, hvor man er enig med Münzer, men saa tager man Afstand fra noget, man har hørt om hans Lære, nemlig at man skal skærme Evangeliet og dets Tilhængere med Sværdet. Troende Kristne «gebrauchen weder weltliches Schwert noch Krieg, denn bei ihnen ist das Töten gar abgetan». Endnu et Brev er føjet til, men om Münzer har faaet Brevene, er usikkert. Og andre Breve mellem Züricherne og Münzer kendes ikke. Men Udtalelserne, som her er citeret, viser, at Døberne i Schweiz straks har taget Afstand fra Brugen af Sværdet og fra Krig. Neff gør iøvrigt opmærksom paa, at ogsaa i en anden vigtig Henseende er der Forskel mellem Døberne og Münzer.

De første staar paa et strængt Skriftprincip, medens Münzer hævder det indre Ord, altsaa hvad der fører til Sværmeri.

Men ogsaa til Luther skrev Grebel. Vi kender ikke Brevet, men det lader til, at Luther har faaet det. En fælles Bekendt, Hegenwald, som havde været i Zürich og nu var i Wittenberg, skrev nemlig i Januar 1525 i et Brev til Grebel, hvori han iøvrigt tager Afstand fra dennes Lære om Daaben, at Luther havde sagt «ich solle Euch seinen Gruss sagen, damit ihr nicht wähnet, er wäre Euch ungünstig, sprach aber, er wüsste Euch nicht zu schreiben auf solchen Euren Brief». Om Hegenwald refererer rigtigt, bliver en Sag for sig. Inden vi imidlertid kommer ind paa Forholdet mellem Luther og Døberne, maa vi omtale et Hovedværk i vore Dage fra mennonitisk Side.

Det er *Mennonitisches Lexikon*, et omfangsrigt Værk, der udkommer i Hefter, til Dato 37 med Pati (paa Java) som sidste Artikel. Det første Hefte blev udsendt 1913 under Redaktion af Tyskerne *Christian Hege* og *Christian Neff* med mange Medarbejdere. De to oprindelige Redaktører er døde, og Værket føres nu videre af Amerikaneren *Harold S. Bender* og Tyskeren *Ernst Crous* (Calsowstrasse 4, Göttingen) paa Heinrich Schneiders Forlag, Karlsruhe. Dette er et imponerende Foretagende af saa lille et Samfund, og det har ogsaa haft store Vanskeligheder, især økonomiske, at kæmpe med, men det er et Lexsikon, som ikke maa savnes i offentlige moderne Biblioteker. Artiklerne omfatter først og fremmest alle saadanne Personer og Steder, som er af Betydning for Mennoniterne i deres Historie og i Nutiden, men dernæst de mange Personer inden for andre Samfund, som Mennoniterne har været i Forbindelse med. Begge disse Serier bringer meget Nyt. Vi faar Besked om Personer og Steder, der ikke andetsteds er omtalt, og vi faar oplyst, hvorledes Mennoniterne ser paa disse udenforstaaende Kirkemænd og Politikere, og hvilke Oplevelser de har haft med dem, hvad der ligeledes kan være hidtil ukendt.

Inden for den første Kategori spiller naturligvis *Menno Simons* en fremtrædende Rolle. Foruden Omtale i adskillige Artikler skildres han og hans Gerning udførligt i Artiklen om ham selv. Han var som bekendt katolsk Præst, men traadte 1536 over til Døberne og blev 1537 valgt til de hollandske Døberes «Aeltester» eller Biskop. Dermed begyndte en Tilværelse, fuld af Forfølgelse og Flugt fra Sted til Sted, men ogsaa et Liv, fuldt af mundtlig og skriftlig Forkyndelse. Flere og flere Døbere sluttede sig til ham, og der dannede sig en særlig Retning, hvis Navn Mennoniter dog første Gang forekommer i 1545. Hos Menno Simons finder vi de Grund-

tanker, som senere stadig fastholdes af hans Venner, og hvis Kærne er urokkelig Fastholden ved den Hellige Skrift. De Særmeninger, Menno Simons har, saaledes Afvisningen af Barnedaaben, begrundes stadig ud fra Skriften. Fra Øvrighedernes Side i forskellige Lande blev Menno Simons og hans Tilhængere forfulgt. Han selv undgik at blive grebet, men mange andre blev grusomt behandlet, f. E. blev en Mand i 1545 brændt levende i Amsterdam, fordi han 6 Aar tidligere var bleven døbt af Menno. Ulykkeligvis blev de slaaet i Hartkorn med Münzer, «Kong» Johan og de andre frygtelige Banditter, skønt Menno og hans Venner fordømte al Blodsudgydelse og Oprør. «Es ist jammerschade», skriver Neff i sin Afhandling om Grebel, «dass es zu keinem freundlicheren Verhältnis zwischen Luther und den Taüfern kommen konnte», og heri kan man give ham Ret paa eet Punkt, nemlig deri, at Luther ikke havde Klarhed over Forskellen mellem de stille Døbere og de nævnte Banditter. Men — som vi straks kommer tilbage til — Forskellene i Læren mellem Luther og Menno var store.

Danmark blev Fristed for Menno i hans sidste Aar. *Bartholomäus von Ahlefeld* i Holsten, som havde gjort Krigstjeneste i Holland, var der bleven sympatisk stemt over for Døberne og gav dem 1543 Lov til at slaa sig ned i Landsbyen Wüstenfeld, og her fandt Menno Simons et Hjem. Han indrettede et Trykkeri og skrev flere Skrifter. Og her døde han i Fred.

Omkring 1550 kom en Del mennonitiske Flygtninger til andre Byer i Danmark, og for saa vidt de var Haandværkere, fandt de Arbejde. Men mange maatte atter forlade Landet efter Christian III's Advarsel 1554 mod Gendøbere. I *Frederiksstad*[1]) fandt Mennoniterne imidlertid 1623 et blivende Fristed. I *Altona* indvandrede Døberne i Begyndelsen af det 17. Aarhundrede, og da Byen 1640 kom under den danske Krone, fik Mennoniterne ogsaa dèr Friheds-privilegier. Endelig opnaaedes det samme i *Glückstadt,* som Christian IV havde grundlagt 1616, og som han gav fri Religionsøvelse og dermed Adgang for flere Religionssamfund. Frederiksstad var dog den By, hvor Mennoniterne særligt fæstede Rod. Fra 1711 til 1782 var to af deres Medlemmer, Fader og Søn efter hinanden, Nikolaus og Peter Ovens Borgmestre. Og det lille Samfund udfoldede en stor Virksomhed inden for Handel og Søfart. Der nævnes saaledes i Begyndelsen af det 18. Aarh. en Storhandelsmand Hin-

1) Desværre regner tyske mennonitiske Forfattere ofte Frederiksstad og andre Stæder i Slesvig og Holsten til Tyskland, skønt de jo indtil 1864 hørte til Danmark. Saaledes Ernst Crous i sin iøvrigt saa fortræffelige Afhandling «The Mennonites in Germany since the thirty years war» (Mennonite Quarterly Review 1951, S. 235 ff.).

rich van der Smissen, som endog sammen med Trosfæller drev Handel med Grønland.[2])

Danmark har altsaa betydet noget for Mennoniterne. Og i vore Dage har de øvet Gengæld! De har overladt deres Kirke i Frederikstad til de Danske til deres Gudstjeneste.

Det er ikke Meningen at følge Mennoniternes Historie i alle Enkeltheder. Derom maa vi henvise til et udførligt, populært Værk, udarbejdet efter omfattende videnskabeligt Studium: «The Story of the Mennonites» af *C. Henry Smith*, i 3. Udgave gennemset og udvidet 1950 af *Cornelius Krahn* (Mennonite Publication Office, Newton, Kansas). Her læser man om Døberne før Menno, derefter om ham og saa videre om Samfundets Udbredelse i Europa (derunder Rusland) og i Amerika. Bogen slutter med en udførlig Bibliografi.

Der er imidlertid et Par Hovedpunkter i Mennoniternes Historie, som skal fremdrages.

Det første er Spørgsmaalet om *Mennos Fødselsaar*, *Dødsdag* og *Dødsaar*. Mennonit-Leksikonet siger, han blev født 1492 og døde i en Alder af 66 Aar d. 31. Januar 1561, hvilket ikke giver 66. Realencyklopædien og det ovenfor nævnte katolske Leksikon anfører hans Leveaar 1492—1559. De samme Aarstal har «Religion in Geschichte und Gegenwart». Smiths Historie siger: Han blev født 1496 og døde i sit 66. Aar d. 13. Januar 1561. Og «Die Taufgesinnten Gemeinden» citerer S. 294 ff. en Levnedsbeskrivelse af Menno, som han selv har forfattet, og hvori han meddeler, at han blev katolsk Præst 1524, «i mit 28. Aar», hvilket stemmer med Smiths Angivelse, der utvivlsomt har samme Kilde og sikkert maa være afgørende som stammende fra Mennos egen Haand. Men i samme Levnedsbeskrivelse nævner Geiser, at Menno døde d. 13. Januar 1559. Dødsaar og Dødsdag angives altsaa forskelligt.

Det næste Punkt, vi skal dvæle ved, er af særlig Betydning for Lutheranere. Det er nemlig *Luthers Stilling til Døberne*. Og her maa det straks siges, at Luther desværre dømte dem alle under eet, skønt de var saa forskellige. Til hans Undskyldning tjener dog selvfølgelig, at Thomas Münzer og hans Fæller udgik fra Døberne og ved deres Optræden vakte en Opsigt, som kom til at præge Datidens Opfattelse af Døberne, og som faktisk skærpede Luthers Bedømmelse af dem. Men iøvrigt var Luther optaget af adskilligt andet og kendte ikke meget til Døberne før hen mod Slutningen af 1520'rne. Kurfyrst Johann havde imidlertid udstedt et Mandat d. 31. Marts 1527 mod Gendøberne, og d. 28. Dcbr. samme Aar skrev

2) Crous, anf. Afhandling S. 247.

Luther i et Brev til Spalatin: «Nihil noui habemus, nisi quod Anabaptistae dicuntur augeri & dispergi in omnes locos» (WA Briefe, 4. Bd. 303). En Følge af Udbredelsen var aabenbart et nyt Mandat fra Kurfyrsten d. 7. Januar 1528. Og da Luther fik en direkte Anmodning fra to katolske Præster, hvis Navne ikke kendes, men som maaske var i Brunsvig, hvor der var stærkt Røre og Ønske om evangelisk Prædiken, om «wie man solle sich zu solchen sachen halten», nemlig specielt angaaende Barnedaaben, og yderligere mente at maatte svare paa et tidligere Skrift af Gendøberen Balthasar Hubmaier (Huebmor), som havde regnet Luther for Meningsfælle, greb han Pennen og skrev sit store og betydningsfulde Skrift «Von der Widdertauffe an zween Pfarherrn». I et nyt Brev til Spalatin d. 5. Februar 1528 (WA, nævnte Bind 376) skriver han: «Mitto contra Anabaptistas seu Captabaptistas epistolam tumultuarie scriptam, aliis scilicet occupatus.»

Det er altsaa udelukkende mod Voksendaab og Gendaab, Luther skriver. Men han siger straks i Begyndelsen af Bogen: «Doch ist's nicht recht, und ist mir warlich leid», at man piner og brænder Gendøbere. Lad dem tro, hvad de vil; er deres Tro urigtig, ender de i Helvede, man skal kæmpe imod dem med Skriften, «mit fewr wird man wenig ausrichten» (WA 26, 145 f). Ligeledes tager han Afstand fra de «rotten geister», som «alles verwerffen, was der Bapst unter sich hat», og saa nævner han alt det ægte kristelige, som Pavedømmet sidder inde med (147 f.). Men samtidig siger han, at det er Pavedømmets Skyld, naar der fremkommer saadanne «teuffels Rotten», fordi I «das Euangelion nicht wollet leiden» (145), og længere henne i Bogen angriber han Pavedømmet voldsomt og fastholder, at Paven er «der rechte Endechrist» (147).

Men nu Hovedsagen: Hvorfor kan vi stole paa Barnedaaben? Af tre Grunde, fordi Gud har befalet, at et Menneske skal døbes, fordi der var Vidner tilstede ved Daaben, og fordi den barnedøbte er optaget i Menigheden og har faaet Adgang til Nadveren (153). Gendøberne fremhæver imidlertid Troens Betydning og siger, at Børnene kan ikke tro (156). Heroverfor gør Luther udførligt Rede for Barnedaabens Berettigelse. For det første er det et stort Spørgsmaal, om Barnet ikke kan tro (156 ff.). Dernæst: Det er ikke paa Troen, man skal lade sig døbe. Troen kan vakle, og det kan være vanskeligt at sige, hvornaar den er, som den bør være for at blive døbt. Nej, det er paa Guds Ord, Mennesket skal døbes. «Welcher aber getaufft wird auff Gottes wort und gebot, wenn da gleich kein glawbe were, dennoch were die tauffe recht und gewis, denn sie geschicht, wie sie Gott geboten hat» (164 f.). Ja, «an der tauffe

feilet nichts, am glauben feilets ymer dar» (166). Guds Ord er større og ypperligere end Troen; thi Guds Ord bygger ikke paa Troen, men Troen bygger paa Guds Ord. Troen vakler, men Guds Ord bliver evindelig (172). Gud har ogsaa bevaret Kirken trods Barnedaaben (167 ff.). I Februar 1528 holdt Luther fire Prædikener om Daaben, hvor Tankerne i det store Skrift gaar igen (WA 27, 32 ff.). Og man har Indtrykket af, at Luther ogsaa i senere Skrifter først og sidst angriber Døberne for deres Stilling til Daaben. Man har ogsaa Indtrykket af, at Luther inderst inde er imod at straffe dem og kun ønsker at optræde imod dem med Bibelen i Haand. Men hans Opfattelser paa disse Punkter bliver nu krydset af hans Stilling paa et helt andet Punkt.

«Gud har indstiftet tre Samfundsformer, som han har givet Befaling til, at de ikke maa lade Synderne gaa ustraffet», skriver Luther,[3]) og disse tre, som han kalder Hierarkier, er Familien, Staten og Kirken. Hver af disse har sine Opgaver og sin Leder, som skal adlydes. Statens Leder, Øvrigheden, skal «af vilde Dyr skabe Mennesker og holde Mennesker oppe, saa de ikke bliver vilde Dyr» og skal sørge for timelig Fred i Land og Stad. Denne Anskuelse bringer nu Luther ind paa en anden Tankegang over for Døberne, thi det var jo tydeligt, at de — repræsenterede af Münzer og Consorter — ikke adlød Øvrigheden, men gjorde Oprør. Dertil kom en anden Betragtning: At forkaste Barnedaaben er det ikke at krænke Guds Anordning, og bør man taale det?

D. 17. Marts 1530 skrev Raadsskriveren *Lazarus Spengler* et Brev *til Veit Dietrich* (WA 31, 1, S. 183 ff.), hvori han klager over, at Øvrigheden ikke griber ind mod Sværmere og Gendøbere, før de «wider die oberkait offenlich Conspirirn vnd mit der thatt aufrurr erwecken». De paaberaaber sig Luther, som i et Brev til Fyrsterne i Sachsen 1524 (WA 15, S. 199 ff.) bl. a. om Vranglærere skriver: Kurfyrsten «soll nicht weren dem ampt des worts. Man lasse sie nur getrost und frisch predigen, was sie konnen, und widder wen sie wollen» (S. 218). Men «wo sie aber wollen mehr thun denn mit dem wort fechten, wollen auch brechen und schlahen mit der faust, da sollen E. F. G. zu greyffen» (S. 219). Spengler vil helst have Indgriben fra Øvrighedens Side over for Sværmernes og andres ugudelige og farlige Prædiken. Dietrich svarer, at han har forelagt Luther Sagen, og at Luther vil tage den op i en Salmekommentar, men foreløbig stadig skelner mellem to Slags Hæretikere, nemlig dem, der synder «in politiam», og dem, der synder «in Religionem». «De iis, qui in politiam peccant, quales Anabaptiste sunt, non dubium est, quin sicut seditiosi puniendi, et acerbe puniendi

3) Se min «Martin Luther» (1946) S. 140 f.

sint a Magistratu.» Luther regner altsaa Gendøberne blandt Forbrydere. Over for dem, der synder «im Religionem», skal man være opmærksom, og hvis der er Tale om Blasfemi, skal man ikke finde sig deri.

Spørgsmaalet for Luther bliver derfor: Hvornaar skal Øvrigheden gribe ind over for Hæretikere? Og det behandler han i sin Udlægning af Salme 82, der aabenbart udkom ganske kort efter Dietrichs og hans Samtale (WA 31, 1, S. 189 ff.). Han skriver, at mens Pave og Gejstlighed tidligere herskede over den verdslige Magt, er det nu ved Evangeliet blevet klart, at den verdslige Magt er en guddommelig Ordning, hvorfor Salmen ogsaa kalder Øvrigheden Guder. Men disse Guder staar atter under Gud selv og skal rette sig efter Guds Ord, virke for, at Guds Ord frit forkyndes, og at der ikke gives «falschen leren raum» (S. 199). Øvrigheden har imidlertid handlet helt modsat, som da Profeten Elias blev forfulgt og senere Johannes Hus (S. 206). Luther advarer mod «Winckelprediger», som sniger sig ind i Husene og udgyder deres Gift. Den enkelte Person «mag bey sich selbs lesen und glauben, was er wil. Wil er nicht Gott hören, so höre er den Teuffel». Men offentlig og i Husene maa man kun læse og lære for «dem gesinde», hvad der er «gewisse artickel der schrifft», og en Borger har Pligt til at anmelde en «Winckel schleicher», som uden Berettigelse forkynder sin Lære, for Øvrigheden og for sin Præst. Havde man i sin Tid grebet ind mod Münzer og Karlstadt, vilde stor Ulykke have været undgaaet (S. 210).

«Uden Berettigelse», skriver Luther og kommer derved ind paa en ny Tankegang. Ingen maa lære og forkynde uden den stedlige Sognepræsts Vidende og Vilje. Ganske vist «es ist war, alle Christen sind priester. Aber nicht alle Pfarrer» (S. 211). Hvis derfor en vil prædike eller lære, saa skal han bevise sit Kald dertil, og vil han ikke, «so befelh die Oberkeit solchen buben dem rechten meister, der Meister Hans (Bøddelen) heisst» (S. 212).

Ligesom i sin Tid under Bondeurolighederne taler Luther altsaa Alvorsord til begge Sider. Øvrigheden faar skarpe Formaninger, og Gendøberne (som stadig slaas i Hartkorn med Münzer) angribes realiter, saafremt de ikke nøje holder sig til Skriften, og formaliter, naar de sniger sig ind i andres Omraader.

Luther lærte aabenbart ikke Navnet Menno Simons at kende, og heller ikke i senere Skrifter synes Mennoniterne at være nævnet, men Menno og hans Tilhængere optræder jo ogsaa først senere. Trods hans stadige Opfattelse af, at Gendøberne udgør en ensartet Bevægelse, maa det imidlertid ikke overses, at han hævder den

Enkeltes Trosfrihed, og at Øvrigheden kun i Tilfælde af Blasfemi eller Hæretikeres hemmelige Indsnigen maa gribe ind paa det religiøse Omraade.

Professor *W. Köhler* har skrevet en udførlig og instruktiv Artikel i det mennonitiske Leksikon om Luther, i høj Grad saglig og ingenlunde polemisk. I de ovenfor anførte mennonitiske Skrifter omtales Luther ogsaa, men Köhler har givet den fyldigste Skildring. Han fremstiller først Luthers Opfattelse af Barnedaaben, fortrinsvis som «eine Gabe Gottes» og citerer Luthers Udsagn om Troens Forhold, nævner i det Hele Luthers vigtigste Udtalelser om Gendøberne, men tilføjer, hvad der utvivlsomt er rigtigt, at Luther ikke har haft noget indgaaende Kendskab til Døbernes Litteratur og navnlig ikke til deres højst forskellige Grupper. Udførligt skriver Köhler om Luthers Stilling til Samfundets Forhold over for Døberne. Han understreger den store Forskel mellem den katolske Optræden og Luthers Opfattelse. Hvor der er Tale om Lærespørgsmaal alene, skal Kætteri kun bekæmpes ud fra Guds Ord. Men sætter Kætterne sig op mod Øvrigheden som Münzer, skal den verdslige Magt gribe ind. Og hvor der er Tale om Angreb paa Evangeliet, altsaa om Blasfemi, eller om «Winkelprediger», bør Øvrigheden ogsaa straffe. Men Köhler siger med Rette, at her bliver i Praksis noget uklart i Luthers Opfattelse. Kun har han ikke den katolsk-middelalderlige Grundsætning: «Die Kirche inquiriert, der Staat exekutiert.»

Meget andet vilde der være at berette fra Døbernes Historie, saaledes den omfattende Litteratur fra deres og fra Modstandernes Side. Indenfor Modstanderlitteraturen maa saaledes nævnes Skrifter af *Melanchthon* og *Bugenhagen*. Hos Mennoniterne opstod der i Aarenes Løb forskellige Retninger af mindre Betydning. En enkelt maa vi dog til Slutning nævne, den *Amiske*. Dens Ophavsmand var en «Aeltester» i Schweiz *Jakob Amman*, som 1693 krævede en strængere Kirketugt. Ogsaa i det Ydre skulde Ammans Tilhængere give sig til Kende. De indførte Fodvask og bekæmpede Moder i Klædedragten, skulde bære meget jævne Dragter og bruge Hægter i Stedet for Knapper. Endnu findes denne Retning, navnlig i Amerika.

Hvad lærer Mennoniterne i vore Dage?

Man kan vel sige, at Michael Sattlers Artikler fra 1527 principielt godkendes. Men dog med Ændringer. Det bærende Grundlag hos alle Mennoniter er for det første Trosfrihed og Samvittighedsfrihed. Den stærke Understregning af Troens Betydning fører til Forkastelse af Barnedaaben. I det mennonitiske Leksikon er der en meget udførlig Artikel «Kindertaufe», som gennemgaar Opfat-

telser i de forskellige Aarhundreder af Daaben, men hvis Forfatter, Tyskeren *J. Warns* forkaster den af historiske og dogmatiske Grunde. Han siger: Opfatter man Menigheden som en frivillig Sammenslutning af Troende, kan man ikke gaa med til at døbe Umyndige, men «det folkekirkelige Princip kræver saa at sige Skikken Barnedaab». Hele Spørgsmaalet om Daaben hænger sammen med Opfattelsen af Kirken. Ordet Kirke er ikke yndet af Mennoniterne. De foretrækker Ordet Menighed og forstaar altsaa derved en frivillig Sammenslutning af Troende. Enhver saadan lokal Sammenslutning er autonom og har absolut intet at gøre med Staten. Den enkelte Menighed ordner selv sine Anliggender, dog uden paa nogen Maade at krænke den Enkeltes Samvittighed, og mellem de autonome Menigheder Verden over bestaar der en *indre* Enhed. De føler sig som en *Familie*, for at bruge Udtrykket i en Artikel «Gemeinde» i Leksikonet af Pastor *Händiges*. Alligevel staar Mennoniterne i venlig Forbindelse med adskillige andre evangeliske Samfund, især Kvækerne og Baptisterne, og Geiser (S. 483) mener, at Zinzendorf af Døbernes Tiloversblevne dannede de «so nahe verwandten böhmisch-mährischen Brüder».

I Forbindelse med Opfattelsen af Daaben og af Menigheden staar Læren om «Forderung eines persönlichen Heilserlebens und der Nachfolge Christi» (Geiser smst.).

Paa eet Punkt har Mennoniterne skiftet Standpunkt i nyere Tid, nemlig med Hensyn til Militærtjenesten. Som der i Leksikonnet om denne Sag siges: Krigen har skiftet Karakter, medens den tidligere førtes som Haandværk af «Söldnertruppen», føres den nu af hele Folket, og da er det naturligt, at Mennoniterne er med (Artiklen Militärdienst). Ogsaa i Sagerne vedrørende Edsaflæggelse har man læmpet sig.

Det kirkelige Arbejdsomraade er ikke glemt. Uden at drive egentlig Propaganda har Mennoniterne i nyere Tid taget et omfattende Missionsarbejde op, saaledes i Britisk Ostindien, i Kina, paa Java og Sumatra, blandt Indianerne i Amerika, i Argentina og flere Steder i Afrika. I 1939 talte man c. 250 Missionærer og c. 20 000 indfødte Menighedsmedlemmer.

De kristne Kærlighedsgerninger har altid indtaget en stor Plads hos Mennoniterne. I Indien har de f. E. hjulpet forældreløse Børn og Spedalske, i Rusland og andetsteds Fattige og Syge, og baade i Europa og i Amerika er der Diakoner og Diakonisser i Virksomhed.

Vi vender tilbage til Bondegaarden i Luxembourg. Dens Beboere er typiske Mennoniter, stilfærdige, venlige og fromme. Inden for det Utal af kristne Samfund, som navnlig Amerika, men ofte ogsaa Europa har produceret, er Mennoniterne et af de mest agtværdige.

LITTERATUR

Theologie und Liturgie. Eine Gesamtschau der gegenwärtigen Forschung in Einzeldarstellungen. Hg. von Liemar Hennig. Im Johannes Stauda-Verlag. Kassel 1952. 354 S. Gross-Oktav.

Den ovennevnte titel Teologi og Liturgi er meget betegnende for den nye orientering som den tyske teologi har fått i de siste tiår. Liksom det mer og mer blir erkjent at teologien er en kirkelig funksjon, så er tillike den erkjennelse blitt levende at teologi og gudstjeneste har meget med hinannen å gjøre, og særlig siden den siste verdenskrig er der kommet en mengde tyske bidrag til spørsmålet om en reform av gudstjenesteordningen som svarer til den nyvakte teologiske forståelse av oldkirkens og reformasjonens arv. Og da denne litteratur sikkert er lite kjent hos oss, imøtekommer den nevnte bok et savn når den byr oss et rundskue over den nuværende tyske forskning under synspunktet av forbindelsen mellom teologi og liturgi.

Nå kan man ikke si at denne forbindelse behersker alle bokens enkelte bidrag, de skal jo hver for seg gi et utsyn over den nyeste forskning på de forskjellige teologiske disipliners område (navnlig siden 1938). Det «og» titelen setter mellom teologi og liturgi, rettferdiggjøres egentlig først ved det bidrag som kvantitativt danner bokens hovedartikkel, «Die Neuordnung des Gottesdienstes in Theologie und Kirche», av pastor dr. Karl Ferdinand Müller (s. 197—339). Vi kommer nedenfor tilbake til den. Men selv om de øvrige artikler har en mer almen karakter, er de dog belysende for den nyeste forsknings nærmere tilknytning til kirkens synspunkter. Til den praktiske teologis område hører ikke mindre enn tre av de i alt åtte artikler foruten den nevnte av Müller.

Professor *Gerhard von Rad* skriver om den gammeltestamentlige forskning: «Kritische Vorarbeiten zu einer Theologie des Alten Testaments (s. 9—34). Han peker på hvordan i den nyeste litteratur det litterærkritiske arbeid er trådt atskillig tilbake mens der blir lagt mer vekt på tradisjonen. Også profetene var langt mer tradisjonsbundet enn man i det 19. århundres teologi mente. Når

det gjelder den gammeltestamentlige teologi understreker von Rad at det her ikke dreier seg om en religionshistorie eller om visse religiøse grunnsannheter, men om trosvitnesbyrd i form av historiskteologiske utsagn. En gammeltestamentlig teologi må holde seg til det som bøkene selv sier om Jahve, hans ord og hans gjerninger. Det fromhetshistoriske hører bare hjemme i den, for så vidt det kerygmatiske er medinnbefattet i disse utsagn. For øvrig får man av forfatterens forskningsberetning det inntrykk at G. T. fremdeles er en tumleplass for kritikkens hypotesejakt, og at man knapt kan tale om helt sikre resultater av forskningen.

Et langt mer oppmuntrende bilde får vi av professor *Ethelbert Stauffers* fremstilling av «Der Stand der Neutestamentlichen Forschung» (s. 15—105). Stauffer vil, sier han, her gjøre rede for det nye vi har lært siden år 1900 og hva der nå er våre nærmeste og viktigste forskningsoppgaver, og han beretter da først om nye funn og forskninger og omtaler så nye håndbøker og monografier. Det kunne være fristende å peke på enkeltheter i denne friskt og klart skrevne beretning, men da jeg alt før har referert en del av den i Luthersk Kirketidende («Nye signaler i den nytestamentlige forskning», s. 293—295, 1952), må jeg nøyes med å få henvise til denne artikkel og bare sitere noen ord av Stauffer til slutt: «Vi skulle være ministri verbi divini og er blitt domini verbi divini. Skulle det være meningen med alle de nye funnene og oppdagelsene i disse femti år, skulle det være den tjeneste den tidshistoriske metode gjør oss, at det nytestamentlige arbeid blir ført tilbake ad res, ad rem, ad verbum dei incarnatum?»

Ganske kort beretter professor *Kurt Dietrich Schmidt* om «Die Kirchengeschichtsschreibung» (s. 107—118). Han peker deri på den nyvåknede interesse for historiens filosofi og for spørsmålet om kirkehistoriens teologiske betydning. Selv har han i innledningen til sitt «Grundriss der Kirchengeschichte» (1949) søkt å bestemme dens oppgave slik at den tillikemed skildringen av det historiske forløp må gjøre alvor av den kjensgjerning at Gud er historiens herre, og at man derfor må spørre etter meningen med denne Guds handlen også i enkelthetene. Han ser på kirkehistorien som «die Geschichte des in der Welt fortwirkenden Christus». — Særskilt behandler professor *Walther v. Loewenich* den nyeste Lutherforskning: «Zehn Jahre Lutherforschung» (s. 119—170). Mens tiden mellom 1918 og 1938 i Tyskland har frembrakt et relativt nytt Luther-bilde, har de siste år ikke skapt noen ny epoke i oppfatningen av reformatoren. I den nyeste Luther-litteratur sporer man en reaksjon mot den en tid lang rådende overbetoning av den

«unge Luther». Så f. eks. hos Erlangen-teologen Hans Preuss i hans verk på 4 bind (I. M. Luther der Künstler, II. M. L. der Prophet, III. M. L. der Deutsche, IV. M. L. der Christenmensch). Av særlig interesse er den katolske Luther-litteratur — til den må også regnes den danske dr. med. Reiters psykiatriske studie om Luther, som v. Loewenich utførlig omtaler: «den viser at man ikke kan fatte et fenomen som Luther når man ikke eier noen forståelse av Luthers åndelige verden». Men ellers kan man gledeligvis konstatere en mer objektiv bedømmelse av Luthers person og gjerning i katolsk historieskrivning i dag enn tidligere. Hvor ensidig og urettferdig det hittidige katolske Luther-bilde har vært, viser et stort arbeid i 3 bind av den katolske kirkehistoriker Adolf Herte, «Das katholische Lutherbild im Banne der Lutherkommentare des Cochläus» (1943). C. var siden riksdagen i Worms en heftig motstander av Luther og satte seg den litterære bekjempelse av ham som sitt livs mål. — Ved siden av Hertes verk kan nevnes den alt fra før kjente bok av Joseph Lortz, «Die Reformation in Deutschland» I—II (1939—40) som betegnet et stort skritt fremad i retning av en bedre forståelse av Luthers person og innsats, og en enda mer sympatisk bok «Luther in katholischer Sicht» (1947) av Johannes Hessen, som i motsetning til Lortz's tese om Luthers «wurzelhafter Subjektivismus» hevder at hans grunnopplevelse «ist nur der Form nach subjectiv (als Erlebnis eines Subjekts), dem Inhalt nach dagegen so objektiv als möglich» (23).

I beretningen om den praktiske teologi av professor *Georg Merz* (s. 171—180) har jeg særlig festet meg ved hvordan Karl Barth og hans venner på prekenens område avgjørende har bidradd til at man på ny retter sitt hovedøyemerke på en omhyggelig utleggelse av teksten. Han siterer et ord av Barth: «Hele den moderne protestantismes elendighet . . . lar seg sammenfatte også slik: dens forkynnelse er blitt *tema*preken.» Vi opplever en tilbakevenden til den homilieaktige preken i kirken også utenfor Tyskland, sier Merz. Karakteristisk for den fremtredende stilling misjonen har vunnet i den nyere teologi er at den har fått en særskilt behandling i «Theologie und Liturgie»: «Mission als eschatologisches Geschehen» ved professor *Walter Holsten*. Han tar sitt utgangspunkt i den tyske delegasjons erklæring i Tambaram 1938 som grunnlag for den misjonsvitenskapelige forskning i isoleringens år. I denne dreier det seg vesentlig om fire temaer: 1) det eskjatologiske synspunkt, 2) evangelium og nasjon, 3) evangelium og religion, 4) union og konfesjon. Med misjonskonferansen i Whitby ble problemstillingen en annen. Tyskerne kommer igjen ut av isola-

sjonen og konsentrerer seg om «centrum Paulinum» (rettferdiggjørelsen av troen) med den derav følgende videreføring av kirkebegrepet fra Whitby i mer objektiv retning, besinnelsen på kristenhetens forhold til Israel, en klarere oppfatning av problemet evangelium og religion og en sterkere betoning av den kirkelige bekjennelse.

Til den praktiske teologi har også Hannover-biskopen *Hanns Lilje* ytet et bidrag med sin oppsats «Wege der Verkündigung» (s. 341—354) hvori han først dveler ved de tre gamle veier for forkynnelsen: prekenvitnesbyrdet, læren og samtalen, og betoner prekenens sjelesørgeriske sikte, derpå taler om de nye former for forkynnelsen man i etterkrigstidens Tyskland har tatt opp: «Kirchentage», som har samlet opptil 100 000 eller som den i Berlin i fjor ca. 300 000 mennesker, kirkelige uker med daglig minst 3000—5000 tilhørere — og de «evangeliske akademier» med sine kurser for mennesker av de forskjellige yrker, jurister, medisinere, journalister osv.

Men «Theologie und Liturgie» har dog sitt tyngdepunkt i den ovennevnte artikkelen «Die Neuordnung des Gottesdienstes in Theologie und Kirche» av *Karl Ferdinand Müller*. Innledningsvis peker han på den oppløsning av de gudstjenestlige former som er skjedd siden opplysningstiden, og den reaksjon derimot som har fulgt med de siste tre tiårs gjenoppdagelse av den reformatoriske forståelse av Guds ord. Den første del av Müllers oppsats handler så om det bidrag den nuværende tyske teologi har gitt til den liturgiske bevegelse under særlig hensyn til Karl Barth og Wilhelm Stählins lære om Kristi person, om kirken som Kristi legeme og om ord og sakrament og deres derav følgende syn på gudstjenesten — Barth betrakter den nærmest som Opus Dei, Stählin som lov- og takkoffer (evcharisti). Spesielt dveler M. ved problemet om «die Gestaltung», forholdet mellom innhold og form i gudstjenesten. I artikkelens annen del får vi høre om de kirkelige fornyelsesbevegelser med særlig hensyn til deres liturgiske bestrebelser, f. eks. Berneuchen og det Evangeliske Michaelsbruderschaft — en parallell til Ordo Crucis hos oss —, sangbevegelsen, lekmanns- eller kirkespill-bevegelsen. Vi hører om menighetens liturgiske erfaringer i kirkekampen, videre om den foreslåtte eller stedvis allerede virkeliggjorte nyordning av gudstjenesten, høymessegudstjenesten, prekengudstjenesten, skriftemålet, tidebønnene, salmeboken og kirkemusikken. Både den lange rekke av liturgiske ordninger og utkast og den omfattende litteraturfortegnelse (s. 330—339) gir et imponerende inntrykk av den store interesse hvormed

spørsmålet om gudstjenestens rette utformning er omfattet i den tyske evangeliske kirke i dag. Når det gjelder høymesseliturgien kan man, sier Müller, skjelne mellom tre typer: en unert, en reformatorisk (luthersk) og en økumenisk. Den siste er en utvidelse av den reformatoriske ved opptagelsen av oldkirkelig materiale, framfor alt av anamnesen og epiklesen i nattverdliturgien. Her kommer da også offertanken med i betraktning.

Det er interessant å se at den liturgiske bevegelse i Tysklands evangeliske kirke stort sett peker i den samme retning som vår norske kirkes alterbok og tekstbok (perikopeordning) allerede forlengst har fulgt. Men den som her ønsker å sette seg inn i det mer konkrete, må tilrådes å lese K. F. Müllers inngående beretning. Og i det hele må boken «Theologie und Liturgie» i høy grad anbefales til studium også av norske teologer som gjerne vil følge med i den nyeste tysk-teologiske utvikling. Det er bare å beklage at utgiveren ikke også har funnet plass i boken til en beretning om den nye systematisk-teologiske litteratur.

Olaf Moe.

Sigmund Mowinckel: Offersang og sangoffer. Salmediktningen i Bibelen. Oslo 1951. 664 s.

Enhver har lagt merke til at salmene i det G. T. er av forskjellig slag. En stor hjelp ville det være om en ved hjelp av en klassifisering av salmene kunne bringe noe orden i dette mangfold. Den som har gjort det banebrytende arbeid i så måte, er H. Gunkel. Han inndelte salmene i forskjellige litterære typer eller arter. Da hver art utmerket seg ved sine faste stildrag, ble allerede plaseringen av en salme i en viss type et middel til å forstå og tolke den. Også Mowinckels nye bok om salmene er lagt opp etter en sånn typeinndeling. Stort sett følger forf. Gunkels skjema, men er dog mer interessert i en innholdsmessig beskrivelse av typene enn i en rent litterær og formal. De hovedtyper som M. regner med, er hymner, klagesalmer og takkesalmer. Til de mindre grupper hører tillitssalmene eller som M. treffende kaller dem: vernesalmer. De er forresten egentlig en underavdeling av klagesalmene, for det er i denne typen at tillitsmotivet hører hjemme. Videre har vi av mindre grupper velsignelses- og forbannelsessalmer, profetiske salmer (dels forjettende, Sl. 75; 82, dels «skjennende», Sl. 50) og endelig tora-salmer (Sl. 24). En egen og for forf. viktig gruppe innenfor hymnene er tronstigningshymnene (Sl. 47; 93; 96—99). Det er som kjent disse salmer som danner utgangspunktet for Mowinckels berømte teori om den såkalte tronstigningsfest. I en

egen gruppe kan også kongesalmene samles, selv om disse salmer ikke utgjør en egen type ved siden av de nevnte typer, men består av salmer av forskjellige typer.

De første 15 kapitler av boken er stort sett viet innføringen i og beskrivelsen av disse forskjellige salmetyper. Senere følger kapitler bl. a. om salmedikterne, om salmenes alder, verseformene, forholdet til de babylonske og egyptiske salmer og om salmene og den kristne kirke. Enhver som virkelig vil trenge inn i salmetypene og på den måten nå fram til virkelig forståelse av de enkelte salmer, vil ha stort utbytte av å studere Mowinckels bok.

Men også som innføring i den vitenskapelige diskusjonen om salmene er den meget nyttig. I notene bak i boken er et veld av anskuelser og oppfatninger fra den nyere og nyeste litteratur gjengitt og vurdert ut fra forf.s eget syn. Mowinckels evne til å karakterisere retninger og bøker samt hans overblikk over hele salmeforskningens historie gjør at disse noter nesten kan tjene som et oppslagsverk til salmeforskningen overhodet.

Riktignok er det noe farlig i denne deling av teksten framme og notene bak i boken. I teksten finner en stort sett bare Mowinckels ferdige syn på tingene uten noen inngående drøftelse av motargumenter, og så glimrende er forf.s framstillingskunst og så stor hans evne til å sammenføye alle enkeltheter til et tilsynelatende velfundert hele, at den mindre kritiske leser lett forledes til å tro at vi har å gjøre med bomsikre resultater. I virkeligheten er det som boken legger fram, på viktige punkter Mowinckels spesielle «konsepsjon». Det er her bare mulig å komme med noen prinsipielle merknader til hans syn.

Mowinckel har som kjent ført Gunkels kultiske oppfatning av salmene ut i sin konsekvens. Salmene er ikke privatprodukter, de hører hjemme i kultiske situasjoner og er diktet med tanke på disse. Ut ifra det G. T.s egne forutsetninger er der intet prinsipielt å innvende mot denne ansats. At man tidligere i altfor høy grad oppfattet salmene som nedslaget av en privat og individuell fromhet, kan der i dag ikke være noen tvil om. Men spørsmålet blir hvordan kultusen i denne sammenheng skal oppfattes. Mowinckels oppfatning går ut på at kultusen betyr en *gjentagelse* av «*myten*», videre at den har sitt høydepunkt i en postulert «*tronstigningsfest*» som samtidig er en *nyårsfest* og bestemt av nyårsideologien. Som enhver ser, hører denne kultusoppfatning hjemme i naturreligionene, der dette forhold mellom kultus og myte og denne tanke om mytens gjentagelse i naturens årlige gjenoppliving ofte er grunnleggende. Mowinckel har da heller aldri lagt skjul på at han ville tolke det

gamle Israels religion som en primitiv religion; han betegnet den i sine Psalmenstudien II som et særlig vakkert paradigma nettopp på primitiv religion (s. 301). Visstnok mangler ikke M. syn for det spesifikke ved Israels religion, nemlig denne religions *historiske* struktur. Særlig i sine siste bøker har han gitt et stadig klarere uttrykk for dette. Det «primitive» i det G. T.s religion ligger hovedsakelig i idéen om kultusen som en *gjentagelse* av myten. Selve myten derimot er i Israel omformet sånn at dens innhold i det vesentlige ligger på det historiske plan: den forteller om skapelsen som en «mytisk-historisk engangshandling», om frelsen fra Egypt, om utvelgelsen og paktsslutningen, om seieren over de folkeslag som aktuelt truet Israel. Det er disse realiteter som i første rekke blir «gjentatt» eller reelt fornyet i kultusen; først i annen rekke kommer fornyelsen av «naturen» ved at regnet faller etter sommertørken. Også på et annet vesentlig punkt skiller Israels syn seg ifølge M. fra naturreligionene. Den årlige fornyelsesfest innebærer ikke som i disse en fornyelse av guddommens eget liv og kraft. Gud er i det G. T. aldri blitt oppfattet som en døende og oppstående guddom. Det festen innebærer, er ifølge M. at Jahve på ny stiger opp på sin trone, på ny beseirer sine fiender som han gjorde det i urtiden og før i Israels historie. Det er ikke Gud selv som er truet av motmaktene, men hans skapelse, og derfor må han igjen sette seg på tronen for å gjenopprette skapelsen.

Det som Israel etter Mowinckels syn har beholdt av naturreligionens skjema, blir altså følgende: 1. tanken om kultusen som en *gjentagelse* av det som er skjedd i ur- eller fortiden; 2. tanken om at denne gjentagelse eller fornyelse skjer *hvert år*, ved nyårsfesten, når kaosperioden innenfor naturåret overvinnes, og, mer generelt, at de fundamentale ting i tilværet fornyes ved en *nyårsfest;* 3. tanken at guddommens «posisjon» (mitt uttrykk) gjenopprettes. Som en ser er det trass i omlegningen av «myten» til det historiske plan ganske vesentlige ting som enda ifølge M. er beholdt fra naturreligionene.

For min del tror jeg at dette viser at det her dreier seg om en gigantisk konstruksjon, en sammenliming av heterogene strukturelementer, og at denne kombinasjon hviler på sviktende forutsetninger. At guddommens «posisjon» ved bestemte høve blir sikret, er naturligvis en riktig tanke; Gud er i det G. T. en gud som kjemper mot sine fiender og som under motstand fører sin plan og sitt rike fram. En Guds «tronstigning» er der uten tvil tale om i det G. T., ikke bare om at han alltid er konge. Oversettelsen «Jahve er blitt konge» (Sl. 93 etc.) er så vidt jeg kan se fullt holdbar. Men

at denne tronstigning foregår kultisk, er en ugrunnet påstand. Det er ikke så lett gjort som forf. mener, å komme forbi den eskjatologiske tolkning av tronstigningssalmene, og denne tolkning er heller ikke så dårlig representert av nålevende forskere som framstillingen lar formode (se Sellin—Rost, Einleitung in das A. T.[8] 1950, s. 151, G. v. Rad i Bertholetfestschrift, s. 432[1]), H. Birkeland, Stud. Theol. III 1949 (1950), s. 73). At kultusen i Israel betyr en gjenopprettelse av Jahves «posisjon» — og dette må i det minste ligge i tanken om tronstigningen —, er et synspunkt som så vidt jeg ser faller helt utenfor det G. T.s oppfatning av kultusen. Det samme gjelder tanken at kultusen er en *gjentagelse* av det som «myten» forteller.

Denne gjentagelsesteorien henger i virkeligheten sammen med nyårsidéen. Men heller ikke denne har noen plass i det G. T. Forf.s argumenter for at så er tilfelle (s. 532), holder på ingen måte stikk. Før det kan bli tale om å gjenfinne nyårsideologien i de gammeltestamentlige tekster, må man undersøke det G. T.s *tidsoppfatning* på bred basis. Man skulle tro at dette var et selvsagt metodisk krav, men hverken Mowinckel eller tilhengerne av hans syn har foretatt seg noe i denne retning. En nøyere undersøkelse av disse ting viser i virkeligheten at tanken om den nye begynnelse for menneskene og for verden i det G. T. ikke har noen relasjon til årets begrep eller til årets faser.

Hele komplekset må etter min mening undersøkes på ny og tenkes omigjen. Det er nødvendig å gå til en kritisk omprøvning av de ubeviste forutsetninger i Mowinckels konsepsjon. Særlig gjelder dette de to teser om den kultiske gjentagelse og om nyårsideologien i Israel. Mowinckel har aldri noensinne forsket seg fram til det resultat at disse to idéer skal anvendes på det G. T., men han har simpelthen anvendt dem. Etter min mening er det først mulig å få fram den israelittiske religions egenart når disse to for det G. T. fremmede idéer fjernes.

Følgen for salmeklassifiseringen vil i første omgang bli at opphopningen av salmer på høstfesten (den såkalte nyårs- eller tronstigningsfest) vil falle bort. Men viktigere er at det da vil bli mulighet for å forstå det G. T. ut fra dets egne forutsetninger. Jeg mener ikke at det G. T. ved et maktspråk skal isoleres fra den religiøse omverden. Der finnes uten tvil «primitive» elementer i Israels religion og tenkemåte. Men også dette med det primitive må undersøkes på ny. Jeg har en mistanke om at nyårsidéen ikke

1) v. Rad taler om de «eschatologischen Thronbesteigungspsalmen». Hvordan M., s. 531, kan anføre v. Rad som en tilhenger av sitt syn, forstår jeg ikke.

er så primitiv og derfor heller ikke så gammel i dette religionsområde som man vil ha det til. Som kjent (eller kanskje er det ikke kjent?) hører tanken om årets enhet og helhet ikke hjemme på et primitivt religionsstadium; det primitive år er et «årstidsår», der tanken om årets begynnelse, tanken om den nye start, ikke spiller noen rolle, men der det avgjørende er overgangen fra en årstid til en annen (se M. P. Nilsson, Primitive Time-Reckoning 1920, s. 46; 86). Sammenblandingen av årstidsår og helhetsår er imidlertid fullkommen i den nyere gammeltestamentlige forskning. Også på dette punkt trenges en ny gjennomtenkning av begrepene og en ny og mer eksakt bruk av ordene. *Sverre Aalen.*

Ragnar Askmark: Ämbetet i den svenska kyrkan. Gleerups. 1949. 483 sider.

Den teologiske forskning har lenge interessert seg for embetet under systematisk synsvinkel, og svenske teologer har her ytet en rekke bidrag. Men også den historiske teologi må se embetssynet som en viktig forskningsoppgave. I den foreliggende bok gir Ragnar Askmark en bredt anlagt, grundig undersøkelse av embetet i svensk teologi og kirkeliv fra reformasjonen. Det er overordentlig interessant lesning. Forf. behandler spørsmålene om «Ordet och ämbetet», «präst och församling», «Ämbetet och Ämbetena», «Successio apostolica och den svenska kyrkan», og «kallelse och vigning». I begynnelsen av hvert kapitel gir forf. en meget instruktiv oversikt over oppfatningene innen den kontinentale (vesentlig den tyske) evangeliske teologi, og vender seg dernest til undersøkelsen av forholdene i Sverige. På grunn av sin lærdom, sin klare fremstilling og sin rikdom på gode synsmåter vil boken være av interesse også for norske lesere.

Carl Fr. Wisløff.